X
22
76

Ch. Hist.
Class 278.2 Book Sh7
University of Chicago Library
GIVEN BY

Besides the main topic this book also treats of

Subject No.	*On page*	*Subject No.*	*On page*
Dec 7			

Die Entwicklung

des

Alten Mönchthums

in

Italien

von seinen

ersten Anfängen bis zum Auftreten des heil. Benedict

dargestellt von

P. Ernest Spreitzenhofer

Benedictiner zu den Schotten in Wien.

Herausgegeben mit Unterstützung der Leo-Gesellschaft.

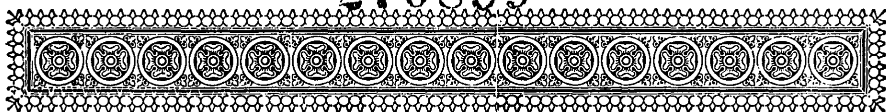
Wien.

Verlag von Heinrich Kirsch, I. Singerstraße 7.

1894.

BX2622
.S76

270859



Circumdate Sion et complectimini eam:
narrate in turribus eius. (Ps. 47.)

Vorwort.

Die vorliegende Untersuchung, zu welcher vor Jahren mein verehrter Lehrer, Professor Dr. M. Büdinger, die Anregung gegeben hat, soll nur ein Beitrag sein für die Geschichte des italischen Mönchthums vor dem Auftreten des Benedictinerordens; da es für das abendländische Mönchthum des Mittelalters die Grundlage und Voraussetzung bildet, so ist es für die Profan- und Kirchengeschichte nicht minder bedeutungsvoll als dieses. Zwar fehlt es nicht an Arbeiten, welche bestrebt waren, auch dem ersten Mönchthum des Abendlandes in diesem Sinne gerecht zu werden; Möhler, Montalembert und Evelt bieten zwar eine Übersicht über das erste Mönchthum der Kirche von seiner Wiege in Ägypten bis zu seiner allgemeinen Verbreitung in den westlichsten Gebieten Europas, gehen aber nicht darauf ein, in Erwägung zu ziehen, welche Wandlungen das ägyptische Mönchthum auf seinem Wege über Italien nach Gallien und Spanien durchgemacht hat, und begnügen sich damit, in einer kurzen Übersicht das Auftreten des Mönchthums in Italien an einzelne Persönlichkeiten anzulehnen, ohne auf die Verschmelzung der einzelnen Formen desselben und seine allmähliche Umgestaltung Rücksicht zu nehmen und zu diesem Behufe die inneren und äußeren Verhältnisse des ersten Mönchthums auf italischem Boden näher zu betrachten.

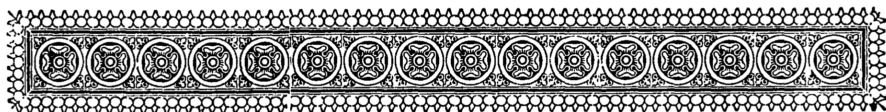
Es hat ja schon im Anfange und in der Folge wiederholt das italische Klosterwesen die Beeinflussung der berufenen kirchlichen Behörde von Rom erfahren, was selbst in dieser ersten Zeit, wo von einem einheitlichen Orden noch nicht die Rede sein kann, auf das weit verbreitete Klosterwesen Galliens nicht ohne Einfluss blieb. Da endlich die Entwicklung des alten Mönch-

thums erst durch die Regel des heiligen Benedictus zu einem bleibenden Abschlusse kam, so ist die Darstellung der Entwicklung gerade des italischen Klosterwesens von seinen Anfängen bis zum Auftreten des Benedictinerordens auch aus diesem Grunde berechtigt.

Darum gebe ich zuerst eine Übersicht über die örtliche Verbreitung des Klosterwesens von den Anfängen an und suche seine rasche Verbreitung und seinen Bestand bis zum Anfange des sechsten Jahrhunderts zu verfolgen. Dann stelle ich das klösterliche Leben des Mönchthums theils in seiner Nachahmung ägyptisch-asiatischer Verhältnisse, theils in seiner eigenartigen Entwicklung im Occidente und speciell in Italien dar. Naturgemäß handle ich hiebei von dem Lebensgange, den der Mönch oder die Nonne vom Eintritte in das Cönobium an in den Übungen des geistlichen Lebens zu wandeln hatte. Dieses findet in dem besonderen Dienste Gottes durch das Gebet, in der Entsagung und Buße durch die Armut, Ascese und häusliche Disciplin und in der Arbeit für höhere Zwecke seinen Ausdruck. Ferner soll auch die Form der klösterlichen Organisation, in der sich dieses von der Welt abgeschiedene Leben abspielt, geschildert werden. Schließlich behandelt die Arbeit die rechtliche Stellung des italischen Mönchthums gegenüber Kirche und Staat.

Wien, im Februar 1894.

Der Verfasser.



I. Theil.

Die territoriale Ausbreitung des Mönchthums in Italien.

A. Verbreitung der Mönchsklöster.

a) In Rom.

Gewöhnlich versetzt man den Beginn des abendländischen Klosterwesens zumal in Italien nach Rom und bringt denselben mit dem Exil des heiligen Athanasius vom Jahre 341 in Verbindung. Ein näherer Vergleich der Quellen will dies aber nicht bestätigen. Wie später gezeigt werden wird, kann man wohl die Hebung und Verbreitung des italischen Klosterwesens, insbesonders bezüglich der Nonnenklöster, dem großen Bekämpfer des Arianismus und seinen Schülern zuschreiben, aber die erste Besiedlung Italiens mit Mönchen und Nonnen reicht noch weiter zurück. Baronius und nach ihm viele Autoren, auch Möhler,[1] behaupten, dass das Mönchthum erst mit Athanasius nach Rom gekommen sei; dabei sind es aber immer dieselben Quellen, auf die man sich beruft: nämlich der Geschichtsschreiber Sokrates[2] und der Biograph hauptsächlich ägyptischer Klosterleute Palladius.[3] Zieht man diese Quellen in näheren Vergleich, so stellt sich heraus, dass sie den vorathanasianischen Klosterbestand eher noch voraussetzen.

Sokrates setzt sich in dem hier in Betracht kommenden Capitel die Aufgabe, die hervorragenden Tugenden einzelner ägyptischer Mönche zu

---

[1]) Athanasius d. Gr. und die Kirche seiner Zeit. Mainz, 1827. II. Th. S. 86. Kraus: Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer. Freiburg, 1886. „Mönchthum" (Funk).

[2]) Historia eccl. IV. 23. ed. Migne, gr. s. 67. pag. 520—521.

[3]) Ἡ πρὸς Λαῦσον ἱστορία περιέχουσα βίους ὁσίων πατέρων. (Historia Lausiaca.) ed. Migne, gr. s. 34.

schildern, wobei er auch auf Ammonius zu sprechen kommt. Er rühmt an ihm die außerordentliche Beherrschung der Sinne und Neugierde, als er mit Athanasius in Rom weilte (341); er fügt noch bei, dass in dieser Zeit in den Klöstern Ägyptens noch viele andere wunderbare und gottwohlgefällige Männer dieser Art seien, die er nicht weiter erwähnen will.[1]) Dieser Bericht soll als Quelle für den Beweis dienen, dass Rom durch Ammonius zum Monachat angeregt worden sei. Der zweite ägyptische Mönch, der im Jahre 341 mit Athanasius nach Rom gekommen war und dort gleichfalls die erste Anregung für die klösterliche Lebensweise gegeben haben soll, ist Isidorus, von dem eben Palladius berichtet. Er schildert dessen liebenswürdige Tugenden, da er ihn einst in einem Kloster Nitriens getroffen und kennen gelernt hatte; er findet es für wichtig, noch hinzuzufügen, daß Isidor auch dem römischen Senate und den Frauen der vornehmen Römer in jener Zeit bekannt geworden sei, als er zuerst mit Athanasius und dann mit dem Bischofe Demetrius in Rom gewesen war.[2])

Diese an sich belanglos scheinende Notiz gewinnt erst Sinn und Bedeutung, wenn man sie einer Bemerkung des heiligen Hieronymus[3]) gegenüberstellt; denn diese beleuchtet jene insofern in eigenthümlicher Weise, als man erst durch Hieronymus erfährt, daß die alexandrinischen Bischöfe und mit ihnen also auch diese ägyptischen Mönche zunächst nur bei den vornehmen Frauen Roms ihre Belehrungen und Anregungen bezüglich des ägyptischen Klosterwesens mit Erfolg zur Geltung brachten.

---

[1]) l. c. pag. 520—521: ἐγένετο δὲ καὶ ἄλλος ἀνὴρ θαυμάσιος ἐν τοῖς μοναχοῖς, ᾧ ὄνομα Ἀμμώνιος, ὅστις οὕτως ἦν ἀπερίεργος, ὥστε ἐν τῇ Ῥώμῃ ἅμα Ἀθανασίῳ γενόμενος, μηδὲν ἑλέσθαι ἱστορῆσαι τῶν ἔργων τῆς πόλεως · μόνον δὲ ἰδεῖν τὸ Πέτρου καὶ Παύλου μαρτύριον. Nachdem Sokrates noch eine andere Begebenheit aus Ägypten als Zeugnis der Demuth und Selbstverleugnung dieses Mannes erzählt hat, schreibt er zum Schlusse: ἐγένοντο μὲν οὖν κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ἐν τοῖς μοναστηρίοις καὶ ἄλλοι πλεῖστοι ἄνδρες θαυμαστοὶ καὶ θεοφιλεῖς, ὧν ἐν τῇ προκειμένῃ συγγραφῇ μνημονεύειν μακρὸν ἂν εἴη. Zugleich verweist Sokrates auf Palladius, der ja diesen Zweck in einer eigenen Schrift (Hist. Laus.) verfolgte.

[2]) Hist. Laus. cp. 1. l. c. pag. 1010. A: Οὗτος γνώριμος ἦν πάσῃ τῇ κατὰ Ῥώμην συγκλήτῳ, ταῖς δὲ γυναιξὶ τῶν μεγιστάνων, ὁπηνίκα σὺν τῷ μακαρίῳ Ἀθανασίῳ ἀπεληλύθει τὸ πρότερον, ἔπειτα σὺν τῷ ἁγίῳ Δημητρίῳ τῷ ἐπισκόπῳ.

[3]) Ep. 127. (ad Principiam virginem sive Marcellae viduae epitaphium) cp. 5. (s. Hieronymi opera ed. studio Vallarsii. Ed. II. Venetiis, 1766. tom. I. pag. 954.) anno 412: Nulla eo tempore nobilium feminarum noverat Romae propositum monachorum nec audebat propter rei novitatem ignominiosum, ut tunc putabatur, et vile in populis nomen assumere. Haec (sc. Marcella) ab Alexandrinis sacerdotibus papaque Athanasio et postea Petro, qui persecutionem Arianae haereseos declinantes quasi ad tutissimum communionis suae portum Romam confugerant, vitam beati Antonii adhuc tunc viventis monasteriorumque in Thebaide, Pachomii et virginum ac viduarum didicit disciplinam. Nec erubuit profiteri, quod Christo placere cognoverat. Hanc multos post annos imitata est Sophronia et aliae.

Erst im Vergleiche mit Hieronymus stellt sich heraus, dass Isidors Bekanntschaft mit den römischen Frauen und dem römischen Senate als eine Beeinflussung derselben rücksichtlich des mönchischen Lebens aufzufassen ist; denn einerseits war Isidor für die Verbreitung der Nonnenklöster überhaupt besonders thätig,[1]) da er in Ägypten der geistliche Vater und Leiter eines Nonnenklosters war, in welchem seine Schwestern mit 70 Nonnen einen geistlichen Convent (σύστημα) bildeten; andererseits berichten Hieronymus[2]) und Palladius[3]) noch für das vierte Jahrhundert von einem römischen Senator, namens Pammachius, welcher seine angesehene Stellung mit der demüthigen Lebensweise eines Mönches vertauschte. So kann Hieronymus seine übergroße Freude nicht zurückhalten, dass in diesem Patricier, Proconsul und Senator dem Mönchsstande ein so ausgezeichnetes Mitglied erwachsen sei, während Palladius seine Selbstentäußerung und Lossagung von allem irdischen Besitze preist.[4])

Nicht mit Unrecht kann man diesen Wandel auf Isidors Einfluss zurückführen, wenn die Bemerkung des Palladius bezüglich der Bekanntschaft dieses strengen Asceten mit dem römischen Senate überhaupt einen Sinn hat. So setzen diese Nachrichten schon durch ihren eigenthümlichen gegensätzlichen Inhalt den Bestand des Klosterwesens in Rom vor Athanasius voraus. Direct bezeugt ihn aber Hieronymus, da er ausdrücklich bemerkt, das Mönchsgelübde hätte damals beim Volke als etwas Schmachvolles und Gemeines gegolten;[5]) folglich muss dieses Institut in seinen Anfängen auch hier schon seit längerer Zeit wenigstens vereinzelt in Übung gewesen sein; ja, es können diese ersten Anfänge sogar bis in das Ende des dritten Jahrhunderts zurückreichen. Dass man nämlich das Mönchthum schon in der Diocletianischen Zeit in Rom vermuthen darf, erhellt aus folgenden Gründen.

---

[1]) Hist. Laus. cp. 1. l. c. pag. 1010. B: Ἦν δὲ σὺν ταῖς ἀδελφαῖς αὐτοῦ σύστημα παρθένων ἑβδομήκοντα. Aus dem Zusammenhange ergibt sich, dass Isidor deren Leiter und geistlicher Vater war.

[2]) Ep. 66. (ad Pammachium) cp. 6. pag. 397. a. 397.: Quis enim hoc crederet, ut consulum pronepos et Furiani germinis decus inter purpuras senatorum furva tunica pullatus incederet et non erubesceret oculos sodalium, ut deridentes se ipse derideret? „Est confusio, quae ducit ad mortem, et est confusio, quae ducit ad vitam.“ (Eclus. 4.) Prima virtus est monachi contemnere hominum iudicia et semper Apostoli recordari dicentis: „Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem.“ (Gal. 1.)

[3]) Hist. Laus. cp. 122. l. c. pag. 1233: Τούτων συγγενὴς ὀνόματι Παμμάχιος ἀπὸ ἀνθυπάτων ὁμοίως ἀποταξάμενος ἔζησε τὸν ἄριστον βίον πάντα τὸν πλοῦτον αὐτοῦ τὸν μὲν ζῶν διασκορπίσας, τὸν δὲ τελευτῶν τοῖς πτωχοῖς καταλείψας, πρὸς τὸν κύριον ἀπεδήμησεν.

[4]) Von ihm berichtet auch der heilige Paulinus von Nola (ep. 13. ed. Muratorius n. 28. pag. 82. anno 397).

[5]) Vergl. S. 6, Anm. 3.

Nach einigen alten Handschriften[1]) hat Aglaës, die reiche Römerin, als sie der Welt entsagte und mit einigen wenigen Jungfrauen in Rom ein klösterliches Leben begann, ihre reichen Besitzungen nebst den Armen auch den Klöstern und Xenodochien geschenkt. Dass dies aber Mönchsklöster gewesen sein können, beweisen die Acta, nach denen Aglaës den Leichnam des heiligen Märtyrers Bonifacius mit Clerikern und Religiosen abholte, die ihn unter Hymnen[2]) und geistlichen Gesängen zur Grabstätte begleiteten. Diese religiösen Männer könnte man, da sie mit dem Clerus Hymnen und andere geistliche Gesänge vorzutragen imstande waren, entweder als Mönche oder als Asceten bezeichnen.

Man wird sich das Verhältnis wohl so vorstellen müssen, dass es vom dritten Jahrhundert an nach dem Vorbilde der christlichen, gottgeweihten Jungfrauen auch christliche Asceten gab, deren Existenz zu Rom von Palladius[3]) schon für das dritte Jahrhundert bezeugt wird; ja, es gab daselbst nach demselben Zeugnisse und vermuthlich nach dem Vorbilde der Hausgenossenschaften gottgeweihter Jungfrauen,[4]) die im Elternhause zu wohnen nicht Gelegenheit hatten, auch für diese Asceten eigene Häuser, welche bei Palladius ascetria genannt werden, die man, wenn schon nicht als eigentliche Klöster, so doch als deren Vorläufer bezeichnen könnte.[5])

Auch außerhalb Roms zeigt sich in Italien das Auftreten der Asceten. Denn zur Zeit der Diocletianischen Christenverfolgung floh Donatus aus Rom nach Arretium, wo er bei einem Mönche, also einem für sich allein

---

[1]) Acta Sanctorum Maii, tom. III. pag. 283. Anm.

[2]) ibid. Et consurgens Aglaës confestim accepit secum clericos et viros religiosos et sic cum hymnis et canticis spiritualibus et omni veneratione obviavit sancto corpori et reposuit illud etc.

[3]) Hist. Laus. cp. 83. l. c. pag. 1186. Von dem aus dem Oriente kommenden Serapion heißt es: Εἰσελθὼν οὖν ὁ ἀθλητὴς τοῦ Χριστοῦ ἐν Ῥώμῃ περιειργάζετο ἐν αὐτῇ, τίς ἄρα ἐστὶν ἄριστος τῶν ἀσκητῶν μέγας ἢ καὶ ἀσκήτρια ἐν τῇ πόλει. Er besuchte eben den Asceten Domninus, welcher noch ein Schüler des Origenes († 251) gewesen war. (ibid. cp. 84. pag. 1187.)

[4]) Jos. Wilpert: „Die gottgeweihten Jungfrauen in den vier ersten christlichen Jahrhunderten." Zeitschrift für katholische Theologie. 1889. S. 321.

[5]) Es braucht selbstverständlich nicht weiter hervorgehoben zu werden, dass diese Erscheinungen der christlichen Ascese, im Schoße der berühmtesten Kirche des christlichen Alterthums aus dem Geiste des echten Christenthums hervorgegangen, nicht etwa eine „äußerliche Umwandlung heidnischen Wesens in christliche Formen" sind. (Vergl. H. Weingarten: „Der Ursprung des Mönchtums 2c." Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1877. S. 572.) Vergl. hingegen: „Les origines du Monachisme et la critique moderne" par le R. P. Dom. Ursmer Berlière O. S. B. Revue Bénédictine 1891, und „Die christliche Ascese, ihr Wesen und ihre historische Entfaltung" von Dr. F. Mayer. Freiburg, 1894.

lebenden Asceten, Aufnahme fand und später (circa 340) Bischof wurde.[1]) Ferner lebte schon um das Jahr 300 in der Nähe von Fanum im senonischen Umbrien Maurentius mit Genossen als Einsiedler;[2]) desgleichen hat bei der Civitas senensis unter dem Bischof Florianus, der im Jahre 313 auf dem Concil von Rom erscheint, ein altes Eremitenkloster seinen Anfang genommen.[3]) Diese beiden Eremitenansiedlungen weisen ganz auffällig auf die ägyptische Klosterentwicklung hin, die ja auch durch Pachomius sich aus den Eremitengenossenschaften des heiligen Antonius durch engeren Zusammenschluss der Mitglieder gebildet haben. Während uns aber hierin der ägyptische Einfluss auf Italien noch verschleiert ist, verräth sich derselbe umso deutlicher, wenn wir zu dem bei Palladius verbürgten Ascetenthum von Rom zurückkehren. Denn nach dieser Quelle unterhielt selbst dieses frühe Ascetenthum schon seine Beziehungen mit dem Oriente; so fuhr Serapion, der dem Namen nach vermuthlich aus Ägypten stammte, auf einem Schiffe umsonst, ohne Nahrung und nur aus Mitleid von den Schiffern ernährt, von Griechenland nach Rom und zeigte daselbst für die Asceten und deren Ascetrien großes Interesse. Dass diese klosterähnlichen Ascetrien noch weit vor das Jahr 341 zurückreichen, erhellt aus dem Umstande, dass Serapion in Rom den Asceten Domninos traf, der noch ein Schüler des Origenes war, also wieder aus Asien oder Ägypten stammte und zur Zeit der Abfassung der Historia Lausiaca (a. 421) bereits gestorben war; durch diesen hat eben Serapion in Rom noch manche andere Asceten („Athleten Christi") kennen gelernt.[4])

Wenn nun schon diese ersten römischen Asceten mit dem orientalischen Ascetenthum in Berührung traten, so war es von selbst gegeben, dass sie allmählich den Charakter des ägyptischen Mönchthums annahmen; jedoch fehlte es an der nöthigen Autorität und Belehrung, wodurch sich hier neben der Sache auch der Geist eines heiligen Antonius und Pachomius hätte geltend machen sollen, bevor Athanasius mit seinen Mönchen nach Italien kam. Was anderwärts, vornehmlich in Ägypten, durch das geheimnisvolle Walten des göttlichen Geistes der Kirche in der Abgeschlossenheit von der Welt zur reichsten Fülle der Entwicklung gelangte, bedurfte in Rom zur weiteren Belehrung und Förderung der kirchlichen Autorität, die eben mit dem heiligen Athanasius hier auftrat; übrigens weilte Athanasius vom Jahre 341 an

---

[1]) Italia sacra, sive de episcopis Italiae et insularum adiacentium auctore D. F. Ughello. Ed. II. Venetiis, 1719. tom. I. pag. 405.

[2]) ibid. I. pag. 657.

[3]) ibid. III. pag. 527. („tertio ab urbe lapide ad silvam.")

[4]) Hist. Laus. cp. 83—85. (pag. 1186—1194.)

Aus allen diesen Thatsachen kann man ersehen, wie sehr H. Weingarten irrt, wenn er behauptet, von einer Verbreitung des Mönchthums in Europa vor Athanasius' Tod könne nicht die Rede sein. Vergl. „Der Ursprung des Mönchtums &c.", l. c. S. 17—18.

drei Jahre in Rom und hielt sich noch bis zum Jahre 348 während der Feier der auch ihn berührenden Synoden von Mailand (345) und Sardica (347) in verschiedenen Städten Italiens auf, wobei er viel Gelegenheit hatte, die Italiker für das klösterliche Leben zu begeistern.[1]) Denn noch bedurfte es auch beim christlichen Volke von Rom einer gründlichen Belehrung, da es diesem Institute eine große Gehässigkeit entgegenbrachte, die sich beispielsweise beim Tode von Paulas jugendlicher Tochter Bläsilla, die Nonne geworden war, nach den Worten des heiligen Hieronymus in roher Weise kundgab[2]) und nicht am wenigsten durch die abscheuliche Verhöhnung und Verleumdung der Mönche mit „schwarzer Kleidung" von Seite heidnischer Sophisten genährt sein mochte.[3]) Umso höher muss man die Bedeutung des heiligen Athanasius stellen, dessen Einfluss einen gewaltigen Umschwung in der Gesinnung des römischen Volkes hervorrief, so dass nach dem Zeugnisse des heiligen Hieronymus[4]) sich dem bisher verachteten Mönchthum gebildete, einflussreiche und vornehme Persönlichkeiten in großer Menge anschlossen.

Darum darf es uns nicht wundernehmen, wenn nunmehr in den folgenden Jahrzehnten das italische Mönchswesen eine immer weitere Verbreitung fand und nach den gleichzeitigen Berichten besonders in Rom in überraschender Weise zur Geltung kam.

Dass dies bereits für die Zeit des Papstes Damasus behauptet werden kann, erhellt aus der Thatsache, dass dieser das Mönchthum Italiens der allgemein kirchlichen Gesetzgebung unterwerfen und es bezüglich des Chorofficiums der allgemein kirchlichen Organisation[5]) einfügen konnte. Auch hätte der heilige Augustin wenige Jahre später nicht schreiben können, er habe in Rom mehrere Mönchsklöster gesehen, als er sich nach seiner zu Ostern 387 in Mailand erfolgten Taufe auf der Rückkehr nach Afrika in

[1]) J. A. Möhler: Athanasius d. Gr. l. c. II. S. 78 ff.

[2]) Ep. 39. (ad Paulam). cp. 5. pag. 184. (a. 384.) Das Volk lässt sich bei der Leichenfeier folgendermaßen vernehmen: Quodque genus detestabile monachorum non urbe pellitur, non lapidibus obruitur? non praecipitatur in fluctus? Matronam miserabilem seduxerunt, quae quum (quia) monacha esse noluerit.

[3]) Dies gilt besonders von Eunapius Sardianus: De vitis philosophorum et sophistarum. Antwerpen, 1596. pag. 79.

[4]) Ep. 66. (ad Pammachium). cp 4. pag. 395. (a. 397). Nostris temporibus Roma possidet, quod mundus ante nescivit. Tunc rari sapientes, potentes, nobiles Christiani: nunc multi monachi sapientes, potentes, nobiles. Quibus cunctis Pammachius meus sapientior, potentior, nobilior.

[5]) Liber Pontificalis. ed. Duchesne Paris, 1886. tom. I. pag. 213. Hic constituit, ut psalmos diu noctuque canerentur per omnes ecclesias, qui hoc praecepit presbyteris vel episcopis aut monasteriis. Mag dies auch aus einem Briefe des heiligen Hieronymus interpoliert sein, so ist es hier doch von demselben Werte. ibid. Anm. 17. pag. 214. Die folgenden Citate aus dieser Quelle sind alle nach dieser maßgebenden Ausgabe.

der Zeit von 387 bis 388[1]) in Rom aufhielt und in der daselbst abgefasſten Schrift: de moribus ecclesiae catholicae den empfangenen Eindruck wiedergab.[2])

So konnte es geschehen, dass bereits Damasus' Nachfolger, Papst Siricius, (384—398) die römischen Klöster zu Orten der Kirchenbuße machte, indem er diejenigen Manichäer in Rom, die den Übertritt zur katholischen Kirche dem Exile vorzogen, zu Bußübungen in die Klöster verwies.[3]) Desgleichen traf bald darauf Papst Innocens I. (402—417) über Klosterregeln Verfügungen.[4]) Zu diesen wird wohl auch jene Verordnung gehört haben, welche er an den Bischof von Rouen, Victricius, bezüglich der Zulassung der Mönche zum Clerus erließ.[5]) Da sich darin römische Kirchendisciplin wiederspiegelt, so ist der Schluss berechtigt, dass auch das Mönchswesen in Italien zu einer ähnlichen Entwicklung gelangt sein wird.

Über die örtliche Lage der jedenfalls zahlreich vorhandenen römischen Klöster erhalten wir in den ältesten Quellen wenig deutliche Aufschlüsse. Erst aus der Zeit des Papstes Xystus (432—440) erfahren wir von einer bestimmten Örtlichkeit: „in catacumbas“[6]) an der Via Appia,[7]) wo dieser Papst ein Kloster errichtet hat. Nach Duchesne begreift dieser Ort zwei Heiligthümer: das Grab der heiligen Apostel und das des heiligen Sebastian, wo seit Papst Innocenz I. eine Kirche bestand, wie derselbe Forscher an einer Inschrift nachweist. Wir hätten also hier in Rom das Beispiel einer Klostergründung an einer Basilica, und zwar einer suburbanen, zum Zwecke der Besorgung des Gottesdienstes[8]) und zur Obsorge über die umliegenden, unterirdischen Heiligthümer (die Cömeterien), wie De Rossi[9]) vermuthet.

Auch fernerhin ließen sich die römischen Päpste die Gründungen römischer Klöster angelegen sein. So gründete Leo I.[10]) zu St. Peter ein Kloster, welches vielleicht mit jenem identisch ist, das später die Namen des

---

[1]) J. Alzog: Grundriss der Patrologie. 2. Aufl. 1869. S. 343.

[2]) S. Aug.: De mor. eccl. cath. l. I. 70. (I. 711. F.) Ed. Maur: Romae etiam plura (sc. diversoria sanctorum) cognovi, in quibus singuli gravitate atque prudentia et divina scientia praepollentes ceteris secum habitantibus praesunt christiana charitate, sanctitate ac libertate viventibus.

[3]) Lib. pontif. I. pag. 216.

[4]) ibid. I. pag. 222. Hic constitutum fecit de omnem ecclesiam et de regulis monasteriorum.

[5]) Sacrorum conciliorum nova collectio. ed. Mansi, tom. III. ab anno 347—409. pag. 1035. ep. Innocentii Papae ad Victricium episcopum Rothomagensem.

[6]) Lib. pontif. pag. 234. VII. (Xystus) fecit autem monasterium in catacumbas.

[7]) Roma sotterranea cristiana descritta dal G. B. de Rossi. Roma, 1867. II. 121.

[8]) Duchesne: Lib. pontif. Anm. 13. pag. 236.

[9]) Roma sotterranea, II. pag. 121.

[10]) Lib. pontif. pag. 239. (ebenso pag. 90. und 91.), (Leo I. 440—461) Hic constituit monasterium apud beatum Petrum apostolum.

heiligen Petrus und Paulus führte.[1]) Weiters ließ der folgende Papst Hilarius zwei Klöster errichten,[2]) eines zum heiligen Laurentius außerhalb der Stadtmauern in der Nähe der Bäder, vielleicht auf dem Platze des jetzigen Klosters zum heiligen Laurentius,[3]) und ein anderes innerhalb der Stadt, dessen Lage unbekannt ist.[4])

Endlich hören wir noch am Ende unserer Periode unter Papst Vigilius von der Gründung eines Klosters zum heiligen Juvenal an der Via Flaminea[5]) auf der Nordseite Roms.

Eine weitere quellenmäßige Verfolgung der Ausbreitung des römischen Mönchswesens ist nicht möglich; jedoch aus manchem Umstande kann man erkennen, dass die Zahl der Klosterleute Roms eine ansehnliche gewesen sein muss. Denn sie waren es, welche beim Laurentianischen Schisma für den rechtmäßigen Papst Symmachus Partei ergriffen und sich dadurch dem Hasse, der Verfolgung und Misshandlung der Gegenpartei aussetzten.[6]) Und noch in der Mitte des sechsten Jahrhunderts wird versichert, in Rom hätte es damals eine Menge von Mönchen gegeben, die in ihrer Gesammtheit zugleich mit dem Clerus dem Papst Pelagius die Anerkennung versagten, weil er sich bei der Misshandlung des Vigilius betheiligt hätte.[7])

b) In Oberitalien.

Aus dem Vorstehenden erhellt schon, dass vom Anfange an mit Rom auch das übrige Italien in der Annahme und Förderung des Mönchthums wetteiferte; dasselbe gieng wie in Rom vermuthlich auch in Oberitalien aus

---

[1]) F. Gregorovius: Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, 1859. I. S. 225 und 307, stellt dies noch als sicher hin. Nach Duchesne: Lib. pontif. pag. 241. Anm. 13, ist es aber fraglich; denn es gab im Jahre 732 um St. Peter drei Klöster: 1. Johann und Paul; 2. St. Stephan; 3. St. Martin. Es ist nun nicht auszumachen, ob das Manuscr. E. den Namen dieses von Leo gegründeten Klosters („quae nuncupatur sanctorum Johannis et Pauli“) auf Grund einer Tradition oder bloßen Conjectur hat.

[2]) Lib. pontif. pag. 245. (Hilarius 461—468). Hic fecit monasterium ad s. Laurentium (et balneum et alium sub aere et praetorium). Fecit autem et bibliothecas II in eodem loco. Item monasterium intra urbe Roma ad Luna.

[3]) „nell' agro Verano“: De Rossi, Roma sott. III. pag. 529. 1877. und Duchesne, l. c. pag. 247, Anm. 10.

[4]) Duchesne: ebenda.

[5]) Lib. pontif. pag. 298. (Vigilius 537—555). Belisarius macht nach seiner Rückkehr aus dem Vandalenkriege in Rom viele Schenkungen, darunter: et in via flaminea iuxta civitatem Hortas monasterium sancti Juvenalis, ubi possessiones et dona multa largitus est.

[6]) Annali d'Italia compilati da L. Antonio Muratori. Venezia, 1843. tom. II. pag. 745. (a. 503).

[7]) Lib. pontif. pag. 303. (Pelagius 556—561). Monasteria et multitudo religiosorum, sapientium et nobilium subduxerunt se a communione eius.

dem gemeinsamen Eremitenleben hervor. Zwar wird dem heiligen Mirocles, Bischof von Mailand, die Gründung eines Klosters (coenobium) in der Nähe der Kirche des heiligen Victor zugeschrieben; doch da das Todesjahr dieses Bischofs das Jahr 313 ist, veranlasst die frühe Zeit Bedenken gegen die Annahme von wirklichen Klostereinrichtungen.[1])

Als Schüler des römischen Ascetenthums trat aber in Oberitalien gewiss der heilige Eusebius auf, als er die Leitung der Diöcese von Vercellae übernahm.

Eusebius stammt aus Sardinien und wurde vom Papste Eusebius in Rom getauft, wobei er dessen Namen erhielt. Später wurde er wegen seines heiligen Wandels in den römischen Clerus aufgenommen und von Papst Julius circa 340 zum Bischof von Vercellae consecriert. Hier bewährte er sich als Damm gegen den überhandnehmenden Arianismus und ward, als er beherzt und glaubenstreu dem Ansinnen des arianischen Kaisers Constantius auf dem Concil von Mailand entgegentrat und die Verdammung des Athanasius nicht unterschrieb, im Jahre 355 zugleich mit dem Mailänder Bischof Dionysius nach Ägypten in das Exil getrieben.[2])

Gewiss hatte damals schon Eusebius zu Vercellae seine eigenthümliche Klostereinrichtung gegründet, in welcher er Mönchsleben und Clerusbildung vereinigte. Dies muss besonders gegen einige,[3]) die seine Gründung erst auf das Jahr seiner Rückkehr aus dem Oriente (363) verlegen, hervorgehoben werden. Ambrosius[4]) selbst ist uns hier eine sichere Quelle. Denn nach seinem Berichte erlag Dionysius den Unbilden des Exils, Eusebius jedoch überstand dieselben kraft der im längeren Klosterleben gewonnenen Ausdauer. Da aber Ambrosius von einer längeren Dauer seines Klosterlebens berichtet, so muss als ausgemacht gelten, dass Eusebius schon bald nach seinem Regierungsantritte sein Institut errichtet hat.

Von Wichtigkeit ist nun die Frage, woher Eusebius die Idee, das Mönchthum so zur Geltung zu bringen, geschöpft hat. Einige meinten,[5]) er habe es in Ägypten selbst kennen gelernt, wohin er im Jahre 328 gekommen wäre. Diese Meinung beruht auf einem Missverständnisse über die Angaben

---

[1]) Ughelli: Italia sacra, IV. pag. 40.

[2]) ibid. pag. 747.

[3]) Vergl. Alteserra: Asceticon sive originum rei monasticae libri decem. Recens. Ch. F. Glück. Halae, 1782. I. 3. pag. 20. Brück: K. G. S. 235. Dr. Jul. Mayer: Die christliche Ascese. S. 47.

[4]) Ep. 63. (Vercellensi ecclesiae.) cp. 71. tom. II. pag. 1039. Ed. Maur: Haec igitur patientia in s. Eusebio monasterii coaluit usu et durioris observationis consuetudine hausit laborum tollerantiam. Namque haec duo in adtentiore christianorum devotione praestantiora esse, quis ambigat, clericorum officia et monachorum instituta?

[5]) Anmerkung zu Ambrosius. tom. II. pag. 1038.

des Baronius,[1]) der die Thatsache, daſs Eusebius in Scythopolis im Exil weilte, wegen eines äuſseren Umstandes schon im Jahre 327 erwähnt, sie aber keineswegs in dieses Jahr versetzt. Denn dahin kam Eusebius erst im Exil des Jahres 355. Weder Mansi[2]), noch Baronius, noch sonst eine historische Quelle bieten einen Anhaltspunkt dafür, daſs Eusebius in den Diensten der römischen Kirche noch vor seiner Erhebung zum bischöflichen Stuhle als Gesandter nach dem Oriente gegangen wäre, wo er vielleicht das ägyptisch-orientalische Mönchswesen hätte kennen lernen können. Es wird uns auch keine Beziehung mit Athanasius überliefert; Eusebius erscheint auch nicht auf den verschiedenen Synoden, die in der arianischen Sache und bezüglich des Athanasius im Abendlande gehalten wurden, unter den Bischöfen namentlich genannt; es scheint dies mit seinem Charakter zusammenzuhängen, der, die arianische Bosheit durchschauend, von den Streitigkeiten auf den Synoden kein günstiges Resultat erwartete und jede Annäherung an die Häretiker verabscheute.[3]) Und doch schildert ihn uns Papst Liberius in competenter Weise als eifrigen Vorkämpfer der katholischen Sache gegen die herrschende Irrlehre und fordert ihn auf, am Concil von Mailand theilzunehmen.[4])

Wenn man nun bedenkt, daſs Eusebius höchst wahrscheinlich vor des Athanasius Ankunft in Rom auf seinen Bischofstuhl abgegangen war, und über seinen weiteren Verkehr mit diesem keine zuverlässige Angabe überliefert ist,[5]) und wenn man hinwider erwägt, daſs in Rom seit längerer Zeit das Institut der Asceten und Ascetrien blühte, die bereits mehr oder weniger mönchische Formen angenommen hatten, da, wie wir sahen, sie bei der feierlichen Bestattung des heiligen Bonifacius gemeinsam mit ihren heiligen Gesängen zur Geltung kamen, und daſs selbst diese schon mit dem orientalischen Ascetenthum oder Mönchthum in Beziehung standen, so ist es naheliegend, anzunehmen, Eusebius habe diese Geistesrichtung bereits in Rom kennen gelernt und vielleicht auch schon geübt; letztere Meinung stützt sich darauf, daſs Eusebius nach seiner alten und glaubwürdigen Vita[6]) schon in Rom ein heiligmäßiges, strenges und von der Welt abgezogenes Leben geführt hat.

Ja, man erfährt aus derselben Quelle, daſs Eusebius in dieser apostolischen Lebensweise sich selbst nichts als Eigenthum aneignete, vielmehr alles an die Seinen vertheilte, was ihnen nothwendig war; so erscheint

---

[1]) Annales eccl. ad a. 327. § 20.

[2]) Mansi, tomi II. III.

[3]) Ughelli: Italia sacra, IV. pag. 752.

[4]) Mansi, III. pag. 205.

[5]) Baronius und nach ihm Möhler (Gesammelte Schriften. II. 191. Anm. b) u. a. behaupten eben, Eusebius sei durch Athanasius zum Mönchsleben angeregt worden.

[6]) Ughelli: Italia sacra, IV. pag. 749. esqu. Da die Handschriften dieser Vita bis zum Jahre 700 zurückreichen, so kann sie schon wegen des Alters als glaubwürdig gelten.

Eusebius schon in Rom als Ascet, wenn nicht gar als Haupt einer Asceten-genossenschaft (ascetrium), wie wir solche bei Palladius kennen gelernt haben. Dies wird fast gewiss durch die Thatsache, dass ein Pseudoanachoret, der sich als Ascet ausgab, aber heimlich Gold und Silber im Sacke führte und sich um Eusebius' Gefolgschaft bewarb, vom heiligen Meister, der seinen Betrug durchschaute, mit Beschämung abgewiesen wurde.[1]) Diese Schule der Vollkommenheit scheint Eusebius ganz ernstlich auch in Vercellae fortgesetzt zu haben; denn bereits im Jahre 345 ward einer seiner Schüler, Dionysius, auf den bischöflichen Stuhl von Alba (in Montferrat am Tanaro) berufen, der später auch Erzbischof von Mailand wurde und im Jahre 355 mit seinem Meister in die Verbannung ziehen musste.[2]) Das Zusammentreffen dieser Umstände und die Bemerkung des heiligen Ambrosius, dass Eusebius sich in der längeren Dauer des Klosterlebens Abhärtung angewöhnt hätte, machen es glaublich, dass dieser sein eigenthümliches clericales Klosterwesen selbständig ausgebildet habe. So fest hieng er inmitten seiner schweren Kämpfe mit dem Arianismus an diesem edlen Friedenswerke, dass, als er um das Jahr 352[3]) zeitweise vor seinen Feinden flüchtig jenseits des Po in dem von Vercellae zwölf Millien entfernten Castrum Credonensium ein mehrmonatliches Exil gefunden hatte, er auch hier an dem der Gottesmutter errichteten Oratorium seine Schüler versammelte, die man mit Recht als die Mönche seines Diöcesanklosters ansehen kann.[4])

Führt uns kein äußerer Grund, so doch eher das innere Leben dieses bischöflichen Klosters auf die erste Heimat seiner Einrichtung. Die Schüler des Eusebius sind von der Welt abgeschlossen und führen ein Leben des Gebetes und der Arbeit. Das Gebet besteht aus dem Nacht- und Tagesofficium und die Arbeit aus Lectüre und sonstiger, jede müßige Ruhe ausschließender Beschäftigung. Da auch die strenge Abtödtung des Fastens nicht fehlt, so treten uns hier alle Momente des alten Cönobitenlebens entgegen.[5]) Unter diesen verweist uns aber, wie ich vorweg schon jetzt andeuten will, die Theilung des klösterlichen Gebetes in das Nacht- und Tagesofficium nach Asien.[6]) Mehr noch aber, glaube ich, führt uns auf asiatischen Boden die für den Occident ganz neue und in Vercellae

---

[1]) Ughelli: Italia sacra, IV. pag. 753.

[2]) ibid. IV. pag. 284.

[3]) Series episcoporum ecclesiae catholicae. Ed. P. B. Gams, O. S. B. Ratisbonae, 1873. pag. 795.

[4]) Ughelli: Italia sacra, IV. pag. 754.

[5]) s. Ambrosii ep. 63. cp. 82. pag. 1042: hymnis dies ac noctes personant ... student lectioni vel operibus continuis mentem occupant, separati a coetu mulierum sibi ipsi invicem tutam praebent custodiam. Jeiunii labor sustentatur mentis placiditate. . . . .

[6]) Denn noch war des Papstes Damasus Verordnung, dass in allen Kirchen und Klöstern der Psalmengesang bei Tag und bei Nacht gepflegt werden soll, nicht erlassen. Siehe oben S. 10, Anm. 5.

zuerst vorfindliche Einrichtung, dass mit der engeren Pflicht des bloßen Mönches die Aufgabe des clericalen Berufes verbunden erscheint. Warum sollte Eusebius, als er noch in Rom lebte, bei seinem Verkehre mit den Asceten nicht von jener seltsamen Klostergenossenschaft Kenntnis erhalten haben, die der Bischof Melas an seiner Kirche zu Rhinokurura an der Grenze von Ägypten und Palästina mit seinen Clerikern bereits in jener Zeit gebildet und geleitet hatte?[1])

Wir haben hier ein Beispiel, wie das Mönchthum, nunmehr auch im Abendlande mitten in das Getriebe der zum Theile noch heidnischen Welt gestellt, den Beruf angewiesen erhält, in der Form des pastorellen Wirkens unter der Leitung des Bischofs auf das christliche Leben durch Lehre und Beispiel Einfluss zu nehmen. Eusebius kommt hierin eine große Bedeutung zu, da er es verstand, zwei scheinbar auseinanderstrebende Elemente so zu vereinigen, dass schließlich die Interessen beider in nicht geringem Grade gefördert wurden. Denn der Mönch war ursprünglich nur für seine eigene Heiligung in die Einsamkeit gegangen, jetzt aber entbehrt er diese nicht völlig, erfüllt aber zugleich direct den clericalen Beruf, andere zu heiligen.[2])

Gegenüber solchen Zeugnissen und Thatsachen ist Möhler's[3]) Behauptung ohne Belang, welcher meint, dass die Vereinigung des Clerus von Vercellae

---

[1]) Sozomenos: Hist. eccl. VI. 31. (Migne, s. gr. 67. pag. 1390.) Es wird erzählt, wie Melas sich in diesem Kloster von Jugend auf die monastische Disciplin angeeignet, sie dann als Bischof fortgesetzt und sich darin ausgezeichnet habe. Die Schlussworte geben von der echten Klosterverfassung Zeugnis: Ἡ μὲν Ῥινοκουρούρων Ἐκκλησία τοιούτων ἐξ ἀρχῆς ἡγουμένων ἐπιτυχοῦσα οὐ διέλιπεν ἐξ ἐκείνου μέχρι καὶ εἰς ἡμᾶς καὶ ἔτι νῦν τοῖς ἐκείνων χρωμένη θεσμοῖς καὶ ἀγαθοὺς ἄνδρας φέρουσα. Κοινὴ δέ ἐστι τοῖς αὐτόθι κληρικοῖς οἴκησίς τε καὶ τράπεζα καὶ τ'ἄλλα πάντα.

Wenn auch der Tod dieses Bischofs in das Jahr 375 fallen sollte (Gams, l. c. pag. 461.), so kann der Bestand dieser eigenthümlichen Einrichtung noch vor jene Zeit zurückreichen, da Eusebius nach Vercellae kam, weil nach dem Wortlaute des voranstehenden Berichtes dieses seltene Klosterwesen bis auf das Jahr 325 zurückgehen dürfte. (Vergl. Gams, ibid.)

[2]) s. Ambrosii eadem ep. cp. 66. pag. 1038: Quanta cura expetitur in Vercellensi ecclesia, ubi duo pariter exigi videntur ab episcopo, monasterii continentia et disciplina ecclesiae. Haec enim primus in occidentis partibus diversa inter se Eusebius sanctae memoriae coniunxit, ut et in civitate positus instituta monachorum teneret et ecclesiam regeret ieiunii sobrietate. (Es handelte sich um die Wahl eines neuen Bischofs.) Nach diesem Zeugnisse hält auch in neuerer Zeit Abbé Baunard (Histoire de Saint Ambroise. Paris, 1871. pag. 56) das geistliche Haus des heiligen Eusebius für eine Vereinigung des clericalen und mönchischen Lebens.

[3]) Dr. J. A. Möhler: Geschichte des Mönchthums in der Zeit seiner Entstehung und ersten Ausbreitung. S. 191. Aus: Möhler's gesammte Schriften und Aufsätze, herausgegeben von Dr. J. Döllinger. II. Bd. 1840.

Auch Thomassin will den zweifachen Charakter des Eusebianischen Klosters nicht zugeben, indem er den clericalen Zweck desselben in Abrede stellt. Vetus et nova ecclesiae disciplina autore Ludovico Thomassino. Parisiis, 1688. I. pag. 627.

zu einem gemeinschaftlichen Leben unter dem heiligen Eusebius nicht als Klostereinrichtung bezeichnet werden könne. Ebensowenig kann Evelt[1]) mit Recht behaupten, diese clerical-mönchische Einrichtung stamme aus Afrika: „Es ist bekannt, wie der heilige Augustinus durch Wort und That dieses Streben begünstigt hat, und wie das von ihm zu Hippo errichtete Coenobium clericorum die Mutter und das Vorbild vieler anderer Tochteranstalten wurde, die in Afrika, Spanien und Italien als Hüterinnen der clericalen Disciplin und als Pflanzschulen würdiger Priester der Kirche die wichtigsten Dienste geleistet haben." Hingegen leugnet Thomassin[2]) mit Unrecht den mönchischen Charakter des Augustinischen Priesterhauses; denn man kann sich in dieser Zeit noch nicht auf den Standpunkt der strengen Scheidung der drei Mönchsgelübde und der Stabilitas loci stellen. Es ist gerade das Gegentheil richtig; denn, wie sich noch zeigen wird, fand Eusebius im heiligen Ambrosius einen Nachahmer, und bei diesem hat der heilige Augustinus, wie er selbst gesteht,[3]) die klösterliche Ordnung überhaupt erst kennen gelernt.

Für das in Mailand unter Ambrosius erblühende Klosterwesen war allerdings schon vor langer Zeit, wie wir oben gesehen haben, der Same ausgestreut worden. Vielleicht gieng diese erste Ansiedlung in den arianischen Wirren unter; dasselbe Geschick erfuhr wenigstens auch die Klostergründung des heiligen Martinus. Nach der Schilderung des Sulpicius Severus[4]) gründete Martin sein Kloster in Mailand nach der im Jahre 356[5]) erfolgten Exilierung des heiligen Hilarius, des Bischofs von Poitiers, doch der nach Dionysius' Vertreibung von Valens eingesetzte arianische Bischof von Mailand, Auxentius, beließ ihn nicht im ruhigen Besitze dieses Klosters, sondern vertrieb ihn. Die Worte desselben Autors[6]) lassen noch die Vermuthung zu, mit Martins Vertreibung sei auch seine Gründung aufgelöst worden.

Erst der heilige Ambrosius hat Martins Schöpfung neuerstehen lassen und fortgeführt. Das große Interesse, welches Ambrosius den Einrichtungen der Mönchs- und Nonnenklöster stets entgegenbrachte, hatte ihm schon seine

---

[1]) Dr. J. Ewelt: Das Mönchthum in seiner Entwicklung bis auf den heiligen Benedict von Nursia. 1863. Paderborn. S. 35 ff.

[2]) Vetus et nova ecclesiae disciplina I. pag. 621—628. Auch ist Thomassins Berufung auf den Orient (pag. 628) mit Rücksicht auf das Beispiel von Rhinokurura hinfällig.

[3]) s. Augustini confessiones l. VIII. cp. 15 (alias 6). I. pag. 150 E.

[4]) Sulpicii Severi libri, qui supersunt. Recens. C. Halm. 1866. Vita s. Martini, VI. pag. 116.

[5]) Dr. J. Hergenröther: Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. 1876. S. 253.

[6]) Sulpicius Severus. l. c.: Eum (sc. Martinum) Auxentius .... gravissime insectatus est multisque adfectum iniuriis de civitate exturbavit.

Schwester Marcellina eingeflößt, welche seit dem Jahre 353 in Rom Nonne war und auf ihn als Jüngling bei seiner Ausbildung großen Einfluss gewonnen hatte.[1]) Sein Biograph erzählt auch,[2]) er habe sein ganzes Vermögen verschenkt und in vielem Nachtwachen und durch tägliches Fasten, indem er den ascetischen Übungen des ägyptischen Mönchthums entsprechend nur am Sabbathe, Sonntage und an den Festen berühmter Märtyrer ein Mittagsmahl nahm, ein strenges Büßerleben geführt. Es ist nun mit großer Wahrscheinlichkeit die Annahme berechtigt, dass unter Ambrosius in Mailand zwei Mönchsklöster und jedenfalls ein Nonnenkloster bestanden haben. Von den zwei ersteren hat eines Ambrosius selbst eingerichtet und im Geiste des heiligen Eusebius geleitet, wenn anders seine Worte an die Kirche von Vercellae gedeutet werden können.[3]) Dies mag jenes Kloster sein, von dem auch der heilige Augustin gehört hat, und das er in seinen Confessionen erwähnt.[4]) Dass in demselben Stadtgebiete noch ein zweites Mönchskloster bestand, erhellt gleichfalls aus einer Bemerkung desselben Heiligen, der es uns gleichzeitig als ein besonderes überliefert, indem er den Vorstand desselben als presbyter bezeichnet; denn gewiss würde er sacerdos geschrieben haben, wenn er an Ambrosius gedacht hätte.[5]) In einem dieser beiden Klöster dürfte Ambrosius auch gestorben sein. Dies erhellt aus der Thatsache, dass der nächste Bischof von Mailand, Simplicianus, ein Mitbruder jener Diacone war, welche am Sterbebette des Heiligen Wache hielten, als dieser ihn wenigstens indirect als Nachfolger bezeichnete, und der Biograph Paulinus selbst Mitglied jenes Klosters gewesen zu sein scheint, von dessen Bestand bei Ambrosius' Tod er Zeugnis gibt, indem er berichtet, dass ein vom Oriente an den Nachfolger des heiligen Ambrosius gerichterer Brief im

---

[1]) Vita s. Ambrosii a Paulino eius notario ad beatum Augustinum conscripta. Appendix ad opera s. Ambros. pag. II. Vergl. die chronologische Darstellung von Ambrosius' Leben daselbst. pag. XXXI.

[2]) Paulinus, l. c. pag. X.

[3]) s. Ambrosii eadem ep. cp. 8. pag. 1024. (Er warnt die Kirche von Vercellae vor zwei seinem Kloster entlaufenen Mönchen.): fuerunt nobiscum, sed non fuerunt ex nobis. Sed h i c positi primo ieiunabant, intra monasterium continebantur. Nullus erat luxuriae locus, interdicta ludibriosae disputationi licentia. cp. 9. pag. 1024: Pleraque enim audieram, quae deberem cavere; monueram, nihil profeceram.

[4]) Conff. l. VIII. cp. 15 (l. c. I. pag. 150): Et erat monasterium Mediolani plenum bonis fratribus extra urbis moenia sub Ambrosio nutritore. Wenn aber Henr. de Noris (Historia Pelagiana. Patavii, 1673. l. II. cp. 3. pag. 361.) behauptet, es sei dies das ehemalige Kloster des heiligen Martin, so ist dagegen hervorzuheben, dass sich letzteres innerhalb der Stadtmauern befand.

[5]) De moribus ecclesiae cath. I. 70. (tom. I. pag. 711): Vidi ego diversorium sanctorum Mediolani non paucorum hominum, quibus unus presbyter praeerat, vir optimus et doctissimus.

Kloster zu Mailand aufbewahrt wurde. Man sieht hier auch, dass des heiligen Ambrosius Umgebung eine mönchisch-clericale war.[1])

Zu den ältesten Mönchsklöstern Italiens zählt auch das von Aquileia, in welchem Rufinus und sein Freund Hieronymus die ersten Mönchsjahre zugebracht hatten, bevor sie in den Orient zogen. Das Kloster bestand nach Rufins Apologie,[2]) die er im Jahre 400 geschrieben hat, schon im Jahre 370. Auch sandte der heilige Hieronymus im Jahre 373 einen Brief an den dort befindlichen Mönch Heliodorus.[3])

Ferner sollen in der Nähe von Cremona um die Wende des vierten und fünften Jahrhunderts mehrere Klöster erbaut worden sein; wenigstens erscheint unter dem Bischof Vincentius (407—422) ein Mönch von Cremona, namens Eusebius.[4]) Um dieselbe Zeit gründete auch der heilige Gaudentius, Bischof von Novaria (397—417), Klöster in seiner Stadt;[5]) an wen er sich hierin anschloss, kann man daraus vermuthen, dass er schon früher zur Zeit des Exils des heiligen Eusebius die Diöcese von Vercellae verwaltete. Ebenso ist die Stadt Bononia schon in dieser ersten Zeit mit Klöstern reichlich versehen worden. So gründete ihr Bischof, St. Eusebius, einst Mitglied des Klosters von Aquileia und als Bischof Theilnehmer am Concil daselbst (a. 381), in seiner Diöcesanstadt das Kloster des heiligen Agricola, Vitalis und Proculus. Der heilige Felix, ehemals Schüler des heiligen Ambrosius, erbaute um das Jahr 400 als Bischof ebenda die Klöster des heiligen Nabor und Felix, sowie der Heiligen Gervasius und Protasius. Hier errichtete im fünften Jahrhundert noch sein Nachfolger, der heilige Petronius († circa 450), das Kloster des heiligen Stephanus, wo er viele Heiligenreliquien aus Constantinopel hinterlegte.[6])

Zu jener Zeit erstanden auch in Ravenna Mönchsklöster, die den Bischof dieser Stadt, den heiligen Petrus Chrysologus († circa 450), zum Urheber haben. In einem derselben scheint Petrus nach dem Beispiele der

---

[1]) Paulinus, l. c. pag. XIII.

[2]) Vallarsi: Vita Rufini, ed. Migne, tom. 21. pag. 80. Ob das Kloster auf unmittelbare Anregung des heiligen Athanasius, der sich nach dem Concil von Sardica in dieser Stadt einige Zeit aufgehalten hat, gegründet worden ist, kann nicht mit jener Bestimmtheit, wie sie Noris (l. c. pag. 175.) vertritt, behauptet werden, da es unmöglich ist, den Beweis zu erbringen.

[3]) Ep. 14. (ad Heliodorum). — Aus den bisher behandelten Klostergründungen in Rom und Oberitalien erhellt, wie grundlos auch hier Weingartens Behauptung ist, die occidentalischen Mönche seien erst in den achtziger Jahren des vierten Jahrhunderts entstanden. Vergl. „Der Ursprung des Mönchtums rc.“ l. c. S. 572.

[4]) Ughelli: Italia sacra, IV. pag. 580.

[5]) ibid. pag. 691.

[6]) ibid. II. pag. 8. 9.

früher genannten Bischöfe die Vita communis der Geistlichen gepflegt zu haben; wenigstens hat er das Kloster und die Basilica zum heiligen Andreas erbaut.[1]) Ihm wird auch die Gründung eines Klosters mit einer Kirche zu Ehren des heiligen Severus, eines früheren Bischofs von Ravenna, zugeschrieben.[2]) Hier sei noch erwähnt, daß im Jahre 492 auf einer Insel, 6 Meilen von Ravenna entfernt, ein Kloster zur heiligen Maria bestand, das in den Kämpfen zwischen Odoaker und Theodorich in Gefahr war, unterzugehen.[3]) Es wird wohl nach der Analogie mit den Klöstern auf anderen Eilanden Italiens ein Mönchskloster gewesen sein.

Auch im weiteren Verlaufe des fünften Jahrhunderts hat sich das Klosterwesen Oberitaliens noch fortentwickelt. So finden wir noch zu Pavia ein Kloster für Cleriker; zwar nennt Ennodius diese Anstalt nicht ausdrücklich Kloster, doch berechtigen seine Angaben zu der Ansicht, daß er ein Institut vor Augen habe, in welchem ältere und jüngere Cleriker ein gemeinsames, ascetisches Leben führten.[4]) Diesem Kloster gehörte auch der später zum Bischof dieser Stadt erhobene heilige Epiphanius an. Er zeigte die Verwandtschaft der mönchischen Lebensanschauungen, wenn er bei der Rückkehr von seiner Gesandtschaft bei Euricus in Tolosa die klösterlichen Einrichtungen auf Lerin, auf den Stoechadischen und anderen Mittelmeerinseln Italiens besuchte und sich dort nach der Bemerkung seines Biographen für das eigene Leben in der Vollkommenheit Lebensnormen aneignete.[5])

Ennodius selbst († 516) hat bei Pavia in klösterlichen Einrichtungen gelebt; denn er schreibt, er habe, um eine fromme Frau, namens Speciosa, in Pavia zu besuchen, die Mauern seines Klosters verlassen,[6]) und gesteht, bei seiner einstigen Profeß eine Cuculla zum Geschenke erhalten zu haben.[7])

[1]) J. Looshorn: Der heilige Petrus Chrysologus und seine Schriften. Zeitschrift für katholische Theologie. III. 1879. S. 244 ff. Daß unter der Vita communis das klösterliche Leben zu verstehen sei, darauf weist das Tragen der cucculla hin, die Petrus vom heiligen Germanus ererbt hatte.

[2]) Ughelli: Italia sacra, II. pag. 330.

[3]) L. A. Muratori: Annali d'Italia l. c. II. pag. 708. (a. 492).

[4]) M. F. Ennodii opera omnia ed. Guil. Hartel Vindobonae 1882. Vita b. Epiphanii ep. Ticinensis. pag. 332—335.

[5]) Ennodius: Vita Epiphanii († 496) l. c. pag. 355: unde singulos vitae flosculos decerpsit ex omnibus, quos in se boni germinis fomes inseret et ad maturitatis tempus gravida pomis coelestibus arbor adduceret.

[6]) Ennodii ep. ad Speciosam l. c. pag. 42: muros venerandae post religionis loca propter te civitatis aspexeram.

[7]) Ennodii ep. ad Apodemiam l. c. pag. 241: accepi cucullam, qualem debuit dirigere religionem profitenti sanctissima. Oro, ut dignum me humilium indumentis etsi non iuvenerunt dona vestra, tamen meriti sui nobilitate proficiant. Ist ja doch nach Cassians Lehre (Instit. I. 3. pag. 11.) die cuculla das Kleid, das den alten Mönch an die Demuth mahnen sollte. (Siehe unten: Die Mönchskleidung.)

Die Reihe dieser oberitalischen Klöster schließt endlich die Klostergründung zu Turin, welche Bischof Victor um das Jahr 495 im Anschlusse an einen von den Turinern unternommenen Kirchenbau veranlasste.[1])

c) Die Ausbreitung der Klöster in Unteritalien.

Nächst Oberitalien waren auch in Unteritalien Mönchsklöster frühzeitig aufgetreten und in der Folge weit verbreitet. Wie dort hochangesehene und heilige Bischöfe zur Förderung des Klosterwesens viel beitrugen, so dienten hier demselben Zwecke die innigen Beziehungen des Landes mit dem Oriente, dessen verschiedenartigsten Einflüssen Unteritalien schon im Alterthume in hervorragender Weise ausgesetzt war.

Hier lernen wir gleich anfangs reiche und angesehene Männer und Frauen kennen, die gleichgesinnte Leute zum mönchischen Leben um sich versammelten. Den leitenden und alles belebenden Mittelpunkt dieser Bestrebungen bildete Paulinus von Nola. Er stammte aus Gallien, gab seinen großen Reichthum und ehelichen Bund auf und zog sich nach Campanien zurück, um sich dem mönchischen Leben zu weihen.[2]) Hier gründete er ein Hospiz für Arme und erweiterte es später durch einen Zubau zu einem Kloster, in welchem er Asceten, die sich seiner strengen Lebensweise anschlossen, zum Mönchsleben um sich versammelte.[3]) Paulinus vereinte in sich das eifrige Streben nach christlicher Vollkommenheit und die Beschäftigung mit dem theologischen Studium; darum findet man es begreiflich, dass er 409 zum Bischof von Nola gewählt wurde. In dieser Stellung wirkte er bis zu seinem Todesjahre 431 nicht bloß als Bischof, sondern auch als Mönch. So übte er sowohl mit seinem Clerus als auch mit seinen Mönchen das gemeinsame Chorofficium fort[4]) und förderte diese Bestrebungen in seinen Beziehungen zur Außenwelt.

Daraus erklären sich sein reger Verkehr, den er mit dem heiligen Ambrosius und heiligen Augustinus unterhielt, und das hohe Ansehen, das er bei den Mönchen des Occidentes genoss. So stand er mit Sulpicius Severus, einem im südlichen Frankreich lebenden Asceten, in freundschaftlicher Verbindung und unterhielt einen geistigen Verkehr mit den Mönchen von Lerin, unter welchen ihn Eucherius sogar als Beispiel für die gallischen Mönche hinstellte.[5]) Durch Sulpicius erfahren wir ferner, dass Paulinus

---

[1]) Ughelli: Italia sacra, IV. pag. 1022. Vergl. das Lob dieses Bischofs bei Ennodius (Vita b. Epiphanii l. c. pag. 370).

[2]) A. Buse: Paulinus, Bischof von Nola, und seine Zeit. 1856. I. S. 160 ff.

[3]) Ebenda, I. S. 232 ff. Dass man es hier mit einem solchen zu thun habe, bezeugt Hieronymus (Ep. 58. ad Paulinum) cp. 5. l. c. pag. 323.

[4]) Ebenda, II. S. 192 und 289.

[5]) Ebenda, II. 260.

mit den Klöstern Roms enge Beziehungen hatte,[1]) indem er daselbst der Verbreitung der Vita Martini von eben diesem Sulpicius Severus Vorschub leisten konnte.[2]) Von seinem mönchischen Geiste und der entsprechenden Lebensweise gibt noch der Umstand Zeugnis, dass er mit Pinian und seiner Gemahlin Melania, die sich beide dem klösterlichen Leben hingegeben hatten, in freundschaftlicher Verbindung stand und sogar als ihr Lehrer und Führer im ascetischen Leben galt.[3]) Eben in Campanien hatten diese beiden Ehegatten Klöster gegründet, in denen sie sich demselben heiligen Leben widmeten. Wie Melania ihrerseits, von der später noch die Rede sein wird, so richtete sich auch Pinian auf einem seiner Güter klösterlich ein, indem er dreißig andere Asceten um sich sammelte und mönchisch leitete.[4])

Auch Neapel erhielt im Laufe des fünften Jahrhunderts mehrere Klöster. So gründete der Bischof der Stadt, der heilige Severus (367 bis circa 412) zwei Klöster, das eine zu Ehren des heiligen Martin zugleich mit einer Kirche, das andere zu Ehren des heiligen Potitus;[5]) ferner erbaute daselbst der heilige und vor den Vandalen aus Afrika flüchtige Bischof Gaudiosus in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts ein Kloster, das später seinen Namen erhielt.[6]) Hier hat sich der Stand der Mönche und Nonnen bis zur Zeit des heiligen Benedict in Blüte erhalten, da von ihnen berichtet wird, sie wären bei der Eroberung der Stadt durch die Griechen im Kriege derselben gegen die Gothen unter Witigis vor Misshandlung nicht verschont geblieben.[7])

---

[1]) Sulpicius Severus: Dialogus I. 23. pag. 176. Der reisende Postumianus spricht zu Sulpicius: Referam tibi sane, quo liber iste penetrarit et quam nullus fere in orbe terrarum locus sit, ubi non materia tam felicis historiae pervulgata teneatur. Primus enim Romanae urbi vir studiosissimus tui Paulinus invexit; deinde cum tota certatim urbe raperetur, exultantes librarios vidi, quod nihil ab his quaestuosius haberetur, si quidem nihil illo promptius nihil carius venderetur.

[2]) Sulpicius Severus: Dialogus III. 17. pag 215. Sulpicius beauftragt den in den Orient abreisenden Postumianus, auf einem Umwege nach Campanien Paulinus zu besuchen, und sagt: adeas illustrem virum ac toto laudatum orbe Paulinum. Er solle ihm auch den Bericht über Martins Leben schriftlich überreichen, damit Martins Lob überall bekannt werde, und damit durch Paulinus auch Rom davon vernehme.

[3]) Buse: l. c. II. 155.

[4]) Palladius: Hist. Laus. cp. 121. l. c. pag. 1233: ὁμοίως καὶ ὁ Πινιανός ὁ τότε ἀνὴρ αὐτῆς, νῦν δὲ ἀδελφοὶ διὰ τὸν Χριστὸν τῆς ἀρετῆς συνεργὸς ὁμόφρων συνασκούμενος μετὰ μοναζόντων τριάκοντα.

[5]) Ughelli: Italia sacra, VI. pag. 34. Nach einer anderen, minder verlässlichen Quelle erbaute Severus nur ein Kloster zu Ehren dieser beiden Heiligen. Vergl. Chronicon episcoporum sanctae Neapolitanae ecclesiae auctore Johanne diacono. Muratorius: Rerum italicarum Scriptores, I. pag. 294.

[6]) ibid. pag. 44.

[7]) Lib. pontif. pag. 290. (Sylverius 536—537): nullis parcentibus nec sacerdotibus nec servis Dei nec virginibus sanctimonialibus.

Zur selben Zeit müssen auch in Calabrien gar manche Klöster des heiligen Basilius bestanden haben, weil eine große Zahl heiliger Bekenner aus diesem Orden für diese Zeit angeführt wird;[1]) gegen Ende des fünften Jahrhunderts zeichnete sich auch Lucanien durch eine Menge von klösterlichen Niederlassungen aus; denn hier war die Frage über Aufnahme und Zulassung der Mönche zum Clerus besonders wichtig geworden, so dass Papst Gelasius hierüber sein Sendschreiben an die Bischöfe dieses Landes erließ.[2]) Für Tarent ist noch das Basilianerkloster zu den Heiligen Vitus, Modestus und Crescentia zu erwähnen, das seit alter Zeit außerhalb der Mauern dieser Stadt bestand.[3]) Auch wissen wir von einem Kloster in Capua[4]) und einem solchen im Lucullanum (in Castello Lucullano) bei Neapel am Grabe des heiligen Severin, dessen Mönche hier anfänglich nach den Traditionen ihres heiligen Lehrers lebten und später von dessen Biographen Eugippius, dem ersten Abte dieses Klosters, eine Regel erhielten.[5]) Die Gründung dieses Klosters zum Andenken an diesen Heiligen geht noch auf die Zeit des Papstes Gelasius zurück; es bestand aber noch um das Jahr 540.[6])

d) Die Ausbreitung der Klöster in Mittelitalien.

Abgesehen von Rom war Mittelitalien bis gegen das sechste Jahrhundert mit Klostergründungen wenig bedacht; erst das Zeitalter des heiligen Benedict weist auch hier eine größere Zahl derselben auf. Wir treffen um das Jahr 400 im Gebiete von Terracina am Meere ein Mönchskloster, Pinetum, über dessen Lage und inneres Leben uns Rufinus einigermaßen unterrichtet. Mabillon[7]) verlegt dasselbe zwar in die Gegend von Ravenna, was aber vom Verfasser der Vita Rufini[8]) durch Citate aus Rufins Schriften als unmöglich erwiesen wird; es muss dieses Kloster, dessen Vorstand Urseius war, und in welchem sich Rufin selbst auch zeitweilig aufhielt, (er verfasste dort seine Interpretation zu Origenes' Werk: περὶ ἀρχῶν), auf dem Wege von Nola nach Rom in der Nähe der letzten Stadt selbst unmittelbar am Meere seine anmuthige Lage gehabt haben.

---

[1]) Ughelli: Italia sacra, IX. pag. 174.

[2]) Mansi, VIII. Epistola Gelasii Papae ad episcopos Lucaniae.

[3]) Ughelli: Italia sacra, IX. pag. 120.

[4]) Mabillon: Ann. Ben. I. 14. (I. pag. 7).

[5]) Alteserra: Asceticon, VIII. 9. pag. 712.

[6]) Eugippius: Vita s. Severini, rec. P. Knoell. Vindobonae, 1886. 46. 2—6. Vergl. Dr. Fr. Stöber: Quellenstudien zum Laurentianischen Schisma. 498—514. S. 81, und Dr. M. Büdinger: Eugippius, eine Untersuchung. Wien, 1878. Schluss.

[7]) Mabillon: Ann. Ben. I. 15. (I. pag. 7).

[8]) Migne, tom. 21. ser. lat. Vita Rufini, II. 1. 3. pag. 117—118.

Außerdem bestanden noch aus dem vierten Jahrhundert in Etrurien mehrere Klöster, welche von der oben erwähnten Civitas senensis aus gegründet worden sind.[1]) Insbesondere ist uns das Kloster des heiligen Petrus zu Perusia überliefert, das nach dem Zusammenhange der Berichte aus dem Ende des fünften Jahrhunderts stammen mag und nach dem Vorbilde der Eusebianischen Gründung ein clericales Kloster war.[2])

Ein Lieblingsaufenthalt der Mönche war ferner die Einsamkeit des sabinischen Berglandes; hier müssen im fünften Jahrhundert manche Klöster geblüht haben, da nach einem Briefe des Papstes Gelasius an den dortigen Bischof Bonus Mönche derselben für den clericalen Stand als tauglich erachtet wurden.[3]) Im einzelnen erfahren wir demnach um das Jahr 500 vom Kloster des Abtes Equitius zu Amiternum (jetzt Pescara), das einige Jahrzehnte früher eingerichtet worden sein mag.[4]) Hier und in der Gegend des nahe gelegenen Fucinersees (in der Provinz Valeria) hat eben dieser heilige Abt eine größere Zahl von Klöstern gegründet und geistlich geleitet, so daß ihn Papst Gregor d. Gr. „den Vater vieler Klöster" nannte.[5]) In demselben Lande war schon vor dem heiligen Benedict das Städtchen Nursia durch das heilige Leben von Mönchen berühmt geworden, so des Abtes Spes und der beiden Mönche Florentius und Eutychius.[6]) Ebenda bestand auch das Kloster Farfa, das von einem gewissen Laurentius gegründet worden war.[7])

Auch blühte in guter Disciplin noch ein Kloster in Umbrien, vermuthlich in der Nähe der Stadt Ameria oder Amelia; dieses ist uns durch den heiligen Himerius, den Bischof dieser Stadt, überliefert, da er in demselben nach seinem Eremitenleben einige Zeit in heiliger Übung zugebracht hatte, bevor er (circa 520)[8]) auf jenen Stuhl erhoben wurde.[9]) Hier ist noch das Kloster des Bischofs Felix zu Pisaurum (Pesaro bei Ancona) zu erwähnen, das um das Jahr 500 bereits bestanden haben dürfte.[10]) Im benachbarten Picenum hat es jedenfalls schon im Laufe des fünften Jahr-

---

[1]) Ughelli: Italia sacra, III. pag. 527. Vergl. oben S. 9.

[2]) ibid. I. pag. 1157.

[3]) Ep. Gelasii (41.) ad Bonum ep. Sabinatem, ed. A. Thiel: Epist. Rom. Pont. tom. I. pag. 454. Vergl. Regesta Romanor. Pontif. ed. Ph. Jaffé. Berolin., 1851. I. pag. 58.

[4]) Ughelli: Italia sacra, X. pag. 13. et 73.

[5]) S. Greg. M. Dialog. l. I. cp. 4. Opera omn. tom. II. Ed. Par. 1705. pap. 164. Eine ähnliche, gleichzeitige Erscheinung im Leben des heiligen Benedict kann daher nicht auffallend sein.

[6]) Ughelli: Italia sacra, X. pag. 150.

[7]) Mabillon: Ann. Ben. I. 14, (I. pag. 7,) et XVII. 19, (I. pag. 561).

[8]) Gams, l. c. pag. 662.

[9]) Ughelli: Italia sacra, I. pag. 296.

[10]) S. Gregor. M. ep. ad Felicem episc. l. c. tom. II. l. 6. ep. 46. Vergl. Ughelli: Italia sacra, II. pag. 858.

hunderts einige Klosteransiedlungen gegeben, da Papst Gelasius in seinem Briefe an die Bischöfe dieses Landes vom Jahre 493 bereits eingeschlichene Missbräuche im gegenseitigen Verkehre der Mönche und Nonnen und in der Berufung der ersteren zum clericalen Stande zu rügen und abzustellen sich genöthigt sah.[1])

Gleichzeitig gab es auch in Roms Nähe einige Klöster: In Tusculum bestand das Kloster des heiligen Nilus,[2]) in der Nähe des Anio an der Bergwand des Monte Calvo oberhalb Subiaco erhob sich das Kloster des Abtes Theodat, das mit der Jugend des heiligen Benedict im Zusammenhange steht,[3]) insofern als dort der heilige Romanus als Mönch lebte, welchen die Vorsehung dem heiligen Benedict als Lehrer und Erzieher im Einsiedlerleben zuführte,[4]) und Fundi in Latum hatte in jener Zeit das Kloster des heiligen Abtes Honoratus, der es um das Jahr 500 gegründet haben dürfte und in demselben zweihundert Mönche zu seinen Schülern zählte.[5])

Nicht minder weist auch die Inselwelt Italiens klösterliche Ansiedlungen auf. Bezüglich Siciliens sah sich Papst Felix III.[6]) veranlasst, wegen der dortigen Mönche an die Bischöfe dieser Insel ein Mahnschreiben zu richten. Darnach kann man annehmen, dass das Mönchthum hier gleichfalls schon seit längerer Zeit eine ähnliche Entwicklung genommen hat wie im übrigen Italien, und dass das Kloster des Bischofs Eulalius in Syracus, das Fulgentius von Ruspe in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts besuchte,[7]) wohl nicht die einzige Stätte dieser Art auf Sicilien gewesen sein wird. Das Nonnenthum hat sich hier vermuthlich noch früher geltend gemacht, wie aus Palladius' Bemerkung[8]) erschlossen werden kann, nach

---

[1]) Ep. ad episcopos per Picenum constitutos (a. 493). A. Thiel: Epistolae Romanor. Pontif. 1868. tom. I. pag. 333—334.

[2]) Haeften: Disquisitionum monasticarum libri XII. Antwerpen, 1655. l. I. tract. IV. disqu. 11. pag. 36. Er sagt von diesem Kloster, das den Namen monasterium cryptae ferratae führt, quod caput monasteriorum ordinis s. Basilii per Italiam est. Das kann weder dahin Geltung haben, dass dieses Kloster der Mittelpunkt des Basilianerordens in Italien gewesen wäre, weil von einer solchen Organisation nirgends die Rede ist, noch kann es zeitlich als die erste Niederlassung dieser Klosterordnung betrachtet werden, da diese Ehre viel eher dem Kloster Pinetum zugesprochen werden müsste.

[3]) S. Gregorius: Vita s. Benedicti cp. 1.

[4]) Vergl. Vie de Saint Romain, éducateur de saint Benoît, Abbé et fondateur de Druyes-Les-Belles-Fontaines par L'Abbé C. Leclerc, curé de Druyes. Paris, 1893. pag. 12.

[5]) S. Gregor. M Dial. I. cp. 1, 2.

[6]) Mansi, VII. pag. 1057—1058. Epist. Felicis P. ad Sicilienses episcopos. Circa a. 490.

[7]) Vita s. Fulgentii, cp. 23. Ed. Migne, s. lat. 65. pag. 129.

[8]) Histor. Laus. cp. 119. 120. l. c. pag. 1230. Siehe unten: Die Nonnenklöster.

welcher Pinians Gemahlin, die jüngere Melania, im Verein mit ihrer Mutter Albina ihre Güter auf Sicilien und in Campanien für die Errichtung und Ausstattung von Nonnenklöstern nicht bloß in Campanien, sondern auch in Sicilien verwendet hat.

Von den anderen Eilanden des Mittelmeeres in Italiens Nähe, welche alsbald von Mönchen besiedelt wurden, sind hier zu nennen: die Inseln des tyrrhenischen Meeres Capraria, über deren ägyptisches Klosterwesen und Mönchsleben der heilige Augustin[1]) im Briefe an den dortigen Abt einiges Licht verbreitet; solcher Art waren auch die Klosterverhältnisse auf der nahen Insel Gorgona.[2]) Hier wie auf den Inseln an der ligurisch-gallischen Küste, den Stoechaden und Lerinischen Inseln, und auf anderen mediterranen Inseln Italiens bestanden auch noch am Ende des fünften Jahrhunderts die alten Klosteransiedlungen, welche der heilige Epiphanius von Ticinum mit Eifer besuchte.[3]) Sardinien erhielt eine klösterliche Niederlassung durch den heiligen Bischof Fulgentius von Ruspe, als derselbe vom Vandalenkönige Trasamund (496—523) hieher verbannt wurde und in der Nähe von Cagliari entsprechend dem Ideale seines Lebens ein Kloster gründete, in welchem bald vierzig Mönche unter seiner Leitung in strenger Observanz lebten.[4]) Endlich ist uns auf der Insel Cabis beim Vorgebirge von Sorrento noch im sechsten Jahrhundert ein Kloster zum heiligen Stephanus verbürgt.[5])

Doch hat das Mönchthum dieser Inseln nicht jene hohe Bedeutung erlangt, welche die Insel Lerin, an Frankreichs Südküste, berühmt machte. Hier hatte im Jahre 410 der heilige Honoratus die ersten Mönche um sich gesammelt und ein Kloster gegründet, das ganz Gallien zum größten Segen gereichte. Denn viele tüchtige und heilige Bischöfe gab dieses Eiland den Galliern, z. B. den heiligen Honoratus († 428), Hilarius († 449) und Cäsarius († 542), lauter Bischöfe von Arles, durch welche auch auf gallischem Boden das Klosterwesen sehr gefördert wurde. Ferner haben Männer der Wissenschaft Lerin berühmt gemacht, wie der heilige Vincenz von Lerin († 450), Salvian († 484) u. a.[6]) Schon von diesem Stand-

---

[1]) Ep. 48. (alias 81). cp. 4. (tom. II. pag. 113—114).

[2]) Paulus Orosius: Hist. VII. 36. Für die Mönche beider Inseln hat uns der Heide Rutilius in ascetischer Hinsicht schätzenswerte Schilderungen hinterlassen. Rutilii Numatiani Galli Itinerarium. Amstelaedami, 1687. pag. 12—15.

[3]) S. Ennodii Vita s. Epiphanii, l. c. pag. 354: Regrediens singula sanctarum habitationum loca visitavit: medianas insulas, Stoechadas, Lerum ipsamque nutricem summorum montium planam Lerinam adiit, unde singulos vitae flosculos decerpsit ex omnibus . . . (wie oben).

[4]) Vita s. Fulgentii, cp. 27. l. c. pag. 143.

[5]) Ughelli: Italia sacra, VI. pag. 598.

[6]) Montalembert: Die Mönche des Abendlandes, übersetzt von Brandes. I. S. 224 ff.

punkte aus und mit Rücksicht auf den Umstand, daſs dieses Kloster keine Beziehungen mit italischen Klöstern, wohl aber solche in vielfacher Weise mit Gallien aufweist,[1]) muſs man Lerin als gallisches Kloster betrachten und vom italischen Mönchswesen absondern, wie dies auch der Auffassung jener Mönche selbst entsprach.[2])

B. Die Ausbreitung der Nonnenklöster.

a) In Rom.

Wie das Ascetenthum des Orientes und Occidentes die Vorstufe und Vorschule des geordneten Mönchthums war, so hatte auch das Institut der Nonnenklöster eine Vorläuferin in der seit den ältesten Zeiten vorhandenen Übung der christlichen Jungfräulichkeit. Seit jeher wachte die Kirche sorgsam über die Reinheit dieses Institutes durch die genaue Einhaltung des jungfräulichen Gelübdes; so forderte schon der heilige Cyprian, daſs die gottgeweihten Jungfrauen, die durch ihr Gelübde der Welt entsagt hatten, wenn sie nicht im Elternhause bleiben konnten, von der Männerwelt abgesondert zum gegenseitigen Schutze beisammenwohnen, und daſs die Älteren die Führerinnen der Jüngeren sein sollten.[3]) Diese Sitte hatte nun in der ganzen alten Kirche vielfache Verbreitung gefunden;[4]) die Concilien aller Länder geben hierüber zahlreiche Aufschlüsse. Wie sich nun nach dem Sinne der Kirche selbst aus diesem jungfräulichen Institute die Nonnenköster entwickelt haben, gibt uns ein Vergleich afrikanischer Concilbestimmungen Aufschluſs. So hat die Bestimmung eines afrikanischen Concils aus dem vierten Jahrhundert offenbar noch bloß das Institut der christlichen Jungfrauen vor Augen,[5]) indem sie festsetzt, Jungfrauen, welche der elterlichen Aufsicht beraubt sind, sollen ehrwürdigen Frauen übergeben werden oder gemeinsam wohnen, während eine spätere Verordnung des dritten Concils von Carthago unter dem Papste Siricius (384—398) die Überwachung eben solcher Jungfrauen

---

[1]) Alliez: Histoire du monastère de Lérins. I. pag. 1—90.

[2]) Buse: l. c. II. 260.

[3]) Jos. Wilpert: Die gottgeweihten Jungfrauen in den vier ersten Jahrhunderten. l. c. S. 321.

[4]) So soll schon der heilige Valentinus in seiner bischöflichen Stadt Interanna im südlichen Umbrien um das Jahr 203 eine Congregation gottgeweihter Jungfrauen, denen die heilige Agapes angehörte, gegründet haben. Ughelli: Italia sacra, I. pag. 748.

[5]) Mansi, III. pag. 736. Conc. Afric. c. 11. Ὥστε τὰς ἱερὰς παρθένους, ὅτε τῶν πατέρων χωρίσωνται, ὑφ' ὧν ἐφυλάττοντο, τῇ τοῦ ἐπισκόπου ἢ αὐτοῦ ἀπόντος τῇ τοῦ πρεσβυτέρου προνοίᾳ ταῖς τιμιωτέραις γυναιξὶ παρατίθεσθαι, ἢ ἅμα κατοικούσας ἀλλήλας φυλάττειν, ἵνα μὴ πανταχοῦ πλανώμεναι τὴν ὑπόληψιν βλάψωσι τῆς ἐκκλησίας.

gleichfalls ehrwürdigen Frauen oder dem Kloster anvertraut.[1]) Die letztere Concilsbestimmung wiederholt dann nochmals ein afrikanisches Concil aus der Zeit des Papstes Bonifacius (418—422).[2])

Derselbe Wandel der Anschauungen läßt sich thatsächlich auch in Rom beobachten. Dass hier die Idee des Mönchthums, nämlich abgeschlossen von der Welt im Verein mit Gleichgesinnten Gott ausschließlich zu leben und zu dienen, bereits am Ende des dritten Jahrhunderts nicht unbekannt war, beweist die Thatsache, dass die reiche Römerin Aglaës etwa um das Jahr 290 oder wenigstens bald darauf in Rom selbst eine förmliche Klosterniederlassung gründete. Dies kam auf folgende Weise: Ihr einstmaliger Genosse in der Sünde Bonifacius war zur Zeit der Diocletianischen Christenverfolgung zu Tarsus in Cilicien den Martertod gestorben. Sein Leichnam wurde von seinen Genossen nach Rom überführt und hier von Aglaës ehrenvoll empfangen. Sie errichtete ihm hierauf an der Via Latina, fünf Stunden von Rom entfernt, ein würdiges Haus; sie selbst aber entsagte der Welt, gab ihren reichen Besitz den Armen hin und zog sich mit einigen wenigen Jungfrauen in die klösterliche Einsamkeit zurück,[3]) in welcher sie dreizehn Jahre gottselig zubrachte.

Wir haben keine Aufschlüsse, wo in Rom dieses Nonnenkloster lag, noch inwieweit es in der folgenden Zeit noch fortbestand. Man mag vielleicht den klösterlichen Charakter von Aglaës Ansiedlung in Zweifel ziehen, jedoch eine andere Gründung dieser Art unter dem Kaiser Constantin d. Gr. durch seine Tochter Constantia war sicher ein Kloster, wie aus Folgendem erhellt: Die Kaiserstochter hatte einst, da sie am ganzen Leibe voll Wunden war, zum Grabe der heiligen Agnes ihre Zuflucht genommen und es nach einem anhaltenden, nächtlichen Gebete vollkommen geheilt verlassen. Für diese Stätte erbat sie sich nun von ihrem Vater und ihren Brüdern den

---

[1]) Mansi, III. pag. 885. Conc. Carth. III. cp. 33. Ut virgines sacrae, cum parentibus, a quibus custodiebantur, privatae fuerint, episcopi providentia vel presbyteri, ubi episcopus absens est, in monasterio virginum vel gravioribus feminis commendentur, ut simul habitantes invicem se custodiant, ne passim vagantes ecclesiae laedant existimationem.

[2]) Mansi, IV. pag. 484. Conc. Afric. c. 11. Mit demselben Wortlaute.

[3]) Acta Sanctorum Maii, tom. III. pag. 281—283. Dass man es hier mit einer solchen zu thun hat, besagen die Worte der gewiss verläßlichen Quelle: Beata autem Aglaës abrenuntiavit mundo et pompis eius universa, quae possidebat, distribuens egenis. Relaxans autem et universam familiam suam diversi sexus et aetatis a iugo servitutis, sic cum paucis puellis abrenuntians famulata est Christo et sic facta est magna, ut etiam gratiam a Deo mereretur accipere et daemonia expelleret et diversas infirmitates curaret. Supervixit autem beata Aglaës in habitu sanctimoniali annis tredecim et sic obdormivit in Domino et in pace sepulta est.

Bau einer Basilica, an welcher sie sich eine Wohnung einrichten ließ, um hier im Vereine mit vornehmen Frauen und Jungfrauen, welche den heiligen Schleier nahmen, in jungfräulicher Lebensweise zu verharren.[1]) Dieses klösterliche Leben erlitt aber durch Constantias Tod keine Unterbrechung, behauptete sich vielmehr bis in die Zeit des heiligen Ambrosius, der hiefür eine sichere Quelle bietet.[2]) Es ist dieses Kloster somit mit jenem identisch, welches de Rossi auf dem Ager Veranus an der Basilica und dem Cömeterium der heiligen Agnes gleichfalls aus dem vierten Jahrhundert inschriftlich nachweist;[3]) es lag also außerhalb der Stadt an der Via Nomentana an der Porta Viminalis.[4]) Zwar hörte das Institut der unter dem Schutze des Elternhauses stehenden gottgeweihten Jungfrauen in der ganzen Periode bis zum sechsten Jahrhundert nicht auf, doch wurde die klösterliche Einrichtung derselben die vorherrschende. Darnach unterschied man die klösterlichen Jungfrauen (virgines monachae oder monasticae) von den kirchlichen (virgines ecclesiasticae oder canonicae),[5]) welch letztere in diesen Stand unter dem Segen des Bischofs aufgenommen wurden.

Anfangs blieb noch das Institut der ersteren in Rom unbeachtet oder war verachtet und verspottet, wie wir oben gesehen haben. Erst als der heilige Athanasius im Jahre 341 hier erschien und den edlen Samen seiner Belehrung und Aufmunterung in die christliche Gesellschaft Roms ausstreute, gelangten die Nonnenklöster dieser Stadt rasch zu hoher Blüte. Jetzt erst lernten die vornehmen Frauen Roms den Inhalt und Wert des Mönchsgelübdes kennen; besonders war es die vornehme Witwe Marcella, welche der Heilige durch die Schilderungen des Cönobitenlebens des heiligen Antonius, sowie der Mönchsklöster in der Thebais und der Nonnenklöster in Ägypten überhaupt zur thatsächlichen Nachahmung des klösterlich-ascetischen Lebens begeisterte.[6])

---

[1]) Appendix ad opera s. Ambrosii. pag. 483. Perseveravit autem ipsa Constantia Augusti filia in virginitate, per quam multae virgines et mulieres et nobiles et illustres sacra velamina susceperunt.

[2]) ibid.: Et quia fides mortis damna non patitur, usque in hodiernum diem multae virgines Romae Agnem beatissimam quasi in corpore manentem adspiciunt et eius exemplum agentes viriliter et integre perseverant credentes sine dubio, quod perseverantes perpetuae victoriae palmam acquirunt.

[3]) Roma sotterranea cristiana, 1877. III. pag. 529.

[4]) Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium (e Bibliotheca Apostolica Vaticana). Stephanus Evodius Assemanus Archiepiscopus Apamensis recensuit etc. Romae, 1748. tom. II. pag. 154.

[5]) Jos. Wilpert: Die gottgeweihten Jungfrauen u. s. w. l. c. S. 329.

[6]) S. Hier. ep. 127. (ad Principiam virginem sive Marcellae viduae epitaphium) cp. 5. pag. 954. (anno 412). Vergl. oben S. 6. Anm. 3.

Es ist hier der Ort, aufmerksam zu machen auf den Zusammenhang dieser Thatsache mit der Bedeutung des Mönches Isidor aus Ägypten, der dort Vorsteher eines

Marcellas Beispiel wirkte mächtig auf die frommen Herzen der römischen Frauen, und ihr Einfluss war nachhaltig. Denn einerseits hatte sie auf ihrem Gute vor den Thoren Roms auf dem Aventin (circa 350)[1]) für sich und ihre geistlichen Töchter ein Kloster gegründet, andererseits flößte sie diesen für die heilige Sache eine solche Begeisterung ein, dass zwei derselben, Paula[2]) und Principia,[3]) erstere in Bethlehem, letztere in Rom, die Entwicklung der Nonnenklöster mächtig förderten. Gleichzeitig erstand vielleicht ein drittes Kloster in Rom, wenn wir es bei einer Mittheilung des heiligen Ambrosius[4]) nicht mit Marcellas Kloster zu thun haben; denn er erzählt, wie zur Zeit des Papstes Liberius (352—366) in einem römischen Kloster seine eigene Schwester Marcellina Aufnahme gefunden hat. Und schon schildert der Heilige, wie der Chor gottgeweihter Jungfrauen die neue Braut Christi beglückwünschend umstand. Im römischen Kloster blieb nun Marcella vom Jahre 353 bis 378, wonach sie nach Mailand übersiedelte.[5]) Es ist nicht

---

Mönchsklosters und geistlicher Vater oder Leiter eines Nonnenklosters und den vornehmen Frauen Roms bekannt war. Es ist klar, dass dieser Zusammenhang im Sinne des heiligen Hieronymus aufzufassen ist.

Da nach der Bemerkung desselben Autors Athanasius seine Thätigkeit in Rom noch bei Lebzeiten des heiligen Antonius († 356) entfaltete, so kann sie sich nur an seine Flucht vom Jahre 341 anschließen; man darf weder an das Exil vom Jahre 337 denken, da dies nicht mit dem Alter der zwischen den Jahren 410 und 412 verstorbenen Marcella stimmt, die nämlich noch die Schrecknisse bei Roms Eroberung und Plünderung durch Alarich hat erleben müssen (Vergl. s. Hier. ep. 127. cp. 13. pag. 960 und ibid. cp. 4 et 5), noch kann das Exil vom Jahre 373 oder 374 herangezogen werden, da dies dem erwähnten Berichte des heiligen Hieronymus widerspricht.

[1]) S. Hier. ep. 47. (ad Desiderium) cp. 3. l. c. pag. 211. Vergl. Jos. Wilpert: Die gottgeweihten Jungfrauen. l. c. S. 329.

[2]) S. Hier. ep. 127. (ad Principiam) cp. 5: Huius (sc. Marcellae) amicitiis fruita est Paula venerabilis. In huius cubiculo nutrita Eustochium, virginitatis decus, ut facilis aestimatio est, qualis magistra, ubi tales discipulae.

[3]) S. Hier. eadem ep. cp. 8. (pag. 956): In nostrum locum statim audivimus te illius (Marcellae) adhaesisse consortio et numquam ab illa ne transversum quidem unquem, ut dicitur, recessisse. Eadem domo eodemque cubiculo usam, ut omnibus in urbe clarissima notum fieret, et te matrem et illam filiam reperisse. Suburbanus ager vobis pro monasterio fuit et rus electum pro solitudine. Multoque ita vixistis tempore, ut ex imitatione vestri conversatione multarum gauderemus, Romam factam Jerusalem. Crebra virginum monasteria, monachorum innumerabilis multitudo, ut pro frequentia servientium Deo, quod prius ignominiae fuerat, esset postea gloriae.

[4]) De Virg. III. 1. 1. (pag. 173): Namque is (sc. Liberius) cum Salvatoris natali ad apostolum Petrum virginitatis professionem vestis quoque mutatione signares, ... adstantibus etiam puellis Dei compluribus, quae certarent invicem de tua societate: bonas, inquit, filia, nuptias desiderasti.

[5]) Vita s. Ambrosii, l. c. pag. XXXI, und Baunard: Histoire de s. Ambroise, l. c. pag. 187.

bekannt, welchem dieser Klöster des Papstes Damasus Schwester Martha oder Irene[1]) angehörte; sicher aber haben die frommen Töchter der heiligen Paula Eustochium und Bläsilla in Marcellas Kloster ihre Jugendjahre verlebt.[2])

Nebst den genannten Klöstern überliefert uns noch Palladius ein viertes, dessen Vorsteherin Asella heißt.[3]) Von diesem ist die besondere Eigenthümlichkeit zu erwähnen, dass es den katechetischen Volksunterricht pflegte. Wir hören ferner noch von der Existenz eines Nonnenklosters, an dessen Spitze Demetrias stand, eine Jungfrau von vornehmer Herkunft.[4]) Da der heilige Hieronymus sie die Lehrmeisterin des klösterlichen Lebenswandels nennt,[5]) er ihr die Aufsicht über die klösterlichen Arbeiten ans Herz legt, ihr auch das Verfügungsrecht über die Arbeitsleistungen der Nonnen zuerkennt, die Obsorge über das klösterliche Hauswesen zur Pflicht macht und eine freie Verfügung über ihre weltlichen Güter anheimstellt,[6]) kann man nicht umhin, anzunehmen, Demetrias sei eben selbständige Vorsteherin eines römischen Nonnenklosters gewesen.

Mit Recht konnte sich Hieronymus über den ascetischen Aufschwung in Roms Klöstern freuen; er hat eben in den zahlreichen Briefen an die römischen Klosterfrauen unverkennbar den Zweck verfolgt, das bloße Zusammenwohnen der christlichen Jungfrauen zum klösterlichen Leben zu erheben und mit der allseitigen Ascese des mönchischen Berufes auszugestalten und zu durchdringen. Die Berechtigung dieser Freude bestätigt nun auch der heilige Augustinus,[7]) der gerade für die Jahre 387 und 388 die Zahl der römischen Nonnen als eine große bezeichnet.

---

[1]) Duchesne: Lib. pontif. pag. 215. Anm. 17. und De Rossi: Inscr. crist. tom. II. pag. 104.

[2]) S. Hier. ep. 39. (ad Paulam) cp. 5. pag. 184.

[3]) Hist. Laus. cp. 133. pag. 1234: Ἴδον δὲ καὶ ἐν Ῥώμῃ τὴν καλὴν Ἀσέλλαν τὴν παρθένον Χριστοῦ καλῶς γεγηρακυῖαν ἐν τῷ μοναστηρίῳ σφόδρα πραϋτάτην γυναῖκα καὶ ἀνεχομένην συνοδίας. ἐν οἷς ἐθεασάμην ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας νεοκατηχήτους. Auch Asella stand unter dem geistigen Einflusse des heiligen Hieronymus, wie aus seinem an sie gerichteten Briefe vom Jahre 385 erhellt. (Ep. 45. pag. 195.)

[4]) S. Hier. ep. 130. (ad Demetriadem) cp. 3. pag. 977. Sie war mit den Geschlechtern der Probi, Olybrii und Anitii verwandt.

[5]) Eadem ep. cp. 15. pag. 992. Haec observans et teipsam salvabis et alias et eris magistra sanctae conversationis multarumque castitatem lucrum tuum facies.

[6]) Eadem ep. cp. 14. et 15. pag. 991—992.

[7]) De mor. eccl. cath. I. 70. (I. 711. F.): Nach der Schilderung der vielen römischen Mönchsklöster kommt der Heilige auch auf die dortigen Frauenklöster zu sprechen: Neque hoc in viris tantum sed etiam in feminis, quibus item multis viduis et virginibus simul habitantibus et lana ac tela victum quaerentibus praesunt singulae gravissimae probatissimaeque in instruendis mentibus peritae et paratae.

Sei es, dass eines der bereits erwähnten Nonnenklöster Roms gemeint ist, oder dass ein weiteres Kloster uns überliefert ist: auf dem Ager Veranus bestand seit dem vierten Jahrhundert neben dem bereits erwähnten Mönchskloster und Nonnenkloster der heiligen Agnes noch ein zweites Frauenkloster an der Basilica und dem Cömeterium des heiligen Laurentius.[1])

Sind diese Klöster zumeist nur durch die sociale Stellung ihrer Mitglieder oder Vorsteherinnen der historischen Forschung zugänglich geworden, so gab es daneben noch manche Klöster, von denen wir nur wissen, dass sie arm[2]) gewesen sind, und in denen nicht weniger der wahre Geist der christlichen Ascese seine Stätte gefunden hat, so dass Hieronymus[3]) an diesem geistlichen Aufschwunge Roms, das jetzt Jerusalem gleiche, seine heilige Freude hatte.

Die angesehene und social maßgebende Stellung der zahlreichen römischen Nonnenklöster auch noch im Zeitalter des heiligen Benedict brachte es mit sich, dass die Gott geweihten Frauen und Jungfrauen in kritischen Zeiten die Aufmerksamkeit der Feinde der kirchlichen Ordnung auf sich lenkten und deshalb zur Zeit des Laurentianischen Schismas, offenbar durch ihre gehorsame Anhänglichkeit an den dem Papste Symmachus treu ergebenen römischen Clerus, sich der schmählichsten Verfolgung preisgegeben sahen.[4])

b) Nonnenklöster in Oberitalien.

Außerhalb Rom haben die Nonnenklöster zunächst in Oberitalien allseitige und rasche Verbreitung gewonnen. Es fehlte auch hier nicht die Vorbedingung für diese Entwicklung, nämlich der Bestand jungfräulicher Genossenschaften. So ist uns überliefert, dass zu Derthona (jetzt Tortona) der heilige Bischof Innocentius (326—353) eine Niederlassung dieser Art gestiftet habe, die man nach dem Wortlaute der Quelle noch nicht als

---

[1]) De Rossi: Roma sotterranea cristiana. 1877. III. pag. 529.

[2]) S. Hier. eadem ep. cp. 14. pag. 991: Sed tibi aliud propositum est: Christum vestire in pauperibus . . . . virginum alere monasteria.

[3]) Ep. 127. (ad Principiam). cp. 8. pag. 956: Multoque ita vixistis tempore, ut ex imitatione vestri conversatione multarum gauderemus Romam factam Jerosolymam. Crebra virginum monasteria, monachorum innumerabilis multitudo, ut pro frequentia servientium Deo, quod prius ignominiae fuerat, esset postea gloriae.

[4]) Lib. pontif. pag. 96: Tunc Festus Patricius cepit intra urbe caedes facere in clero, qui communicabant beato Symmacho, et deponens mulieres sanctimoniales de habitaculis suis denudans sexum femineum cedens fustibus ibique multos sacerdotes occidit.

ibid. pag. 261. etiam sanctimoniales mulieres et virgines deponentes de monasteria vel de habitaculis suis denudantes sexum femineum caedibus plagarum afflictas vulnerabantur.

formelles Kloster ansehen kann.[1]) Wie etwas später Hieronymus mit Rücksicht auf Rom, so hat in diesen Gebieten der heilige Ambrosius das jungfräuliche Leben in der Kirche ungemein gefördert und es sich angelegen sein lassen, die kirchlichen Institute dieser Art zur Vollkommenheit wirklicher Klöster emporzuführen, indem er auf die Beobachtung gewisser Verhaltungsmaßregeln, insbesondere der Clausur, drang und das gemeinsame Gebet bei Tag und Nacht regelte.[2]) Von diesen Bestrebungen geben gerade des Heiligen Schriften über den Stand der Jungfräulichkeit ein deutliches Zeugnis.

Wenn daher aus verschiedenen Städten, selbst aus Mauretanien, Jungfrauen kamen, um von ihm den heiligen Schleier zu erhalten,[3]) so ist dies ein Beweis des Vertrauens, das man ihm entgegenbrachte. Zur Zeit des heiligen Ambrosius finden wir darum auch zu Mailand ein Nonnenkloster, dem der heilige Bischof seine besondere Belehrung, Leitung und Führung angedeihen ließ, und in welchem er Jungfrauen selbst von angesehenen Geschlechtern zu „seinen Töchtern" zählen konnte.[4]) Dieselbe Bedeutung hat Ambrosius wohl auch für jenes Kloster gehabt, welches seine Schwester Marcellina aus Rom um das Jahr 378 in der Nähe von Mailand (neun Millien östlich davon) in einem beiden heiligen Geschwistern gehörigen Landhause mit einigen Jungfrauen eingerichtet hatte.[5]) Ein gleiches Kloster zu Verona entbehrte gleichfalls nicht des Einflusses dieses Heiligen.[6])

Sicher ist ferner noch der Bestand eines Nonnenklosters in Bononia, von welchem der heilige Ambrosius das innere Leben schildert.[7]) Da er nun neben den Jungfrauen, die aus Bononia nach Mailand zur Einkleidung kamen, auch solche aus der Stadt Placentinum erwähnt, so hat vermuthlich auch dort ein Nonnenkloster bestanden, wenn hier nicht bloß private Zurückgezogenheit im jungfräulichen Stande vorauszusetzen ist.[8]) Es ist aber noch im Verlaufe des fünften Jahrhunderts in ein Kloster übergegangen; denn aus der Zeit des heiligen Maurus, des Bischofs dieser Stadt (420 bis 449), wird uns die heilige Victoria als Vorsteherin des Klosters zum heiligen Michael zu Placentia überliefert.[9]) Während sich ferner zur

---

[1]) Ughelli: Italia sacra, IV. pag. 626: Innocentius errichtete ein „virginum refugium, quo Innocentia eiusdem soror, virgo castissima, virginitatem perpetuo servatura concessit".

[2]) Baunard: Histoire de s. Ambr. l. c. pag. 194.

[3]) S. Ambr. De Virginibus. l. I. cp. 10. § 57 (pag. 160). De Placentino sacrandae virgines veniunt, de Bononiensi veniunt, de Mauritania veniunt, ut hic velentur.

[4]) S. Ambr. De lapsu virginis liber unus. VII. 29. (pag. 312). Vergl. Baunard l. c. pag. 188.

[5]) Vita s. Ambr. l. c. pag. XXXIII., und Baunard l. c. pag. 187.

[6]) S. Ambr. Syagrio ep. V. cp. 19. (pag. 770).

[7]) S. Ambr. De Virginibus. l. I. cp. 10. § 60 (pag. 161). Siehe unten II. C. 1.

[8]) Cf. Anm. 2.

[9]) Ughelli: Italia sacra, II. pag. 197.

Zeit des Einfalles des Königs Odoaker in Pavia unter dem Bischof Epiphanius (466—498) noch das Institut der „kirchlichen Jungfrauen" vorfindet,[1]) tritt uns in Vercellae am Ende dieser Periode noch ein Nonnenkloster entgegen, in welchem sich die beiden Schwestern des Bischof Constantius der ewigen Jungfräulichkeit geweiht haben.[2])

c) Nonnenklöster in Unteritalien.

Neben dem Mönchthume hatte sich in Campanien alsbald auch das Nonnenthum geltend gemacht. Hier hat Melania, die zum Unterschied von ihrer gleichnamigen Großmutter die jüngere genannt wird, nach der Scheidung von ihrem gleichgesinnten Gemahle Pinian ihre Güter in Campanien und Sicilien zur Errichtung und Ausstattung von Nonnenklöstern verwendet,[3]) indem sie gleichgesinnte Frauen (darunter auch ihre Mutter Albina) und Jungfrauen fand, die sich ihrer strengen, klösterlichen Lebensweise anschlossen.[4]) Dass nun Melanias Gründungen wirkliche Klöster waren, bezeugt Palladius, der ihre und ihres Gatten Lebensweise identificiert.[5])

Hier erwähne ich noch ein Frauenkloster mit dem Namen Hesycha, für dessen Lage sich bei Palladius[6]) keine näheren Andeutungen finden, als dass es am Meere lag. Vielleicht ist dessen Örtlichkeit in Campanien oder sonst an der Westküste von Unteritalien zu suchen, weil es Palladius auf seiner Reise nach Rom, die ihn durch Campanien führte, berührte. Schließlich hat auch in Neapel nahe dem Zeitalter des heiligen Benedict ein Nonnenkloster bestanden, da, wie wir oben gesehen haben, die Nonnen dieser Stadt den Schrecknissen des gothischen Krieges ausgesetzt waren.[7])

Für die Landschaften Mittelitaliens lassen sich zwar keine Orte namhaft machen, welche Nonnenklöster besessen hätten; doch haben sie auch hier nicht gefehlt, wie aus dem Briefe des Papstes Gelasius an die Bischöfe von Picenum erhellt, der den Bestand von Nonnenklöstern in jenen Gegenden bezeugt.[8])

Überblicken wir in Kürze den Stand der Klöster am Schlusse unserer Periode. Der Bestand der vielen Klöster, die zum geringsten Theile uns

---

1) M. F. Ennodius: Vita b. Epiphanii l. c. pag. 350, 356. Cf. Ughelli: Italia sacra, I. pag. 1080.

2) Ughelli: Italia sacra, IV. pag. 762.

3) Hist. Laus. cp. 119. (pag. 1230. C. D.).

4) ibid. cp. 118. (pag. 1228 D.).

5) ibid. cp. 121. (pag. 1233). Das Citat S. 22. Anm. 4.

6) ibid. cp. 129: Ἐν τῷ μοναστηρίῳ τοῦ Ἡσυχᾶ παρὰ θάλασσαν ἔγνων Οὐσίαν ὀνόματι, τὰ ὅλα καὶ σεμνοτάτην γυναῖκα.

7) Lib. pontif. pag. 290. Citat oben S. 22. Anm. 7.

8) Thiel: Ep. Rom. Pont. l. c. ep. 6. pag. 333.

namentlich überliefert sind, muss im fünften und sechsten Jahrhundert nichtsdestoweniger manchen Schwankungen unterworfen gewesen sein. Denn schon in der ersten Hälfte der klösterlichen Entwicklung sind viele Klöster in den beginnenden Stürmen der Völkerwanderung wieder verschwunden, wie denn auch schon der heilige Hieronymus den Untergang vieler Klöster beklagt.[1])

Bei dieser Ungunst der politischen Verhältnisse des ausgehenden fünften Jahrhunderts mochte es ferner so manche Convente geben, die fern vom Getriebe der Welt, aber auch unbeachtet von Kirche und Staat sich gebildet hatten, die aber weder den alten, streng mönchischen Überlieferungen noch den kirchlichen Satzungen entsprachen.[2]) In Oberitalien zumal, glaube ich, muss man ganz davon absehen, dass viele neue Klostergründungen erstanden seien, vielmehr kann man mit Sicherheit annehmen, dass bei den Stürmen, welche durch die Kämpfe zwischen Orestes, Ricimer, Odoaker und Theodorich hervorgerufen worden waren, mit den vielen Städten und Orten,[3]) die hiebei untergiengen, auch so manches Kloster wird verschwunden sein.

In Mittelitalien hingegen sind gerade in der Zeit des heiligen Benedict noch neue Klostergründungen nachweisbar. So haben sich einige von den dreihundert Genossen des Vincentius aus Laodicea in Syrien, nachdem sie einige Zeit in Umbrien, Sabinum und Etrurien nach dem Willen des Papstes Hormisdas das Missionswerk gepflegt hatten, sich um das Jahr 520 in die von ihnen in jenen Gegenden gegründeten Klöster zum beschaulichen Leben zurückgezogen.[4]) Erinnert man sich an den oben geschilderten Klosterstand Mittelitaliens bis in die Zeit des heiligen Benedict, so wird man der Meinung Mabillons[5]) beipflichten, dass zur Zeit dieses Heiligen nach den Stürmen der Gothen und Hunnen nicht wenige Klöster übrig geblieben sind, wenn auch eine genaue Übersicht über deren Stand nicht beigeschafft werden könne.

---

[1]) S. Hier. ep. 60. (ad Heliodorum). pag. 344—345. Der heilige Lehrer schildert die vielen Schicksalsschläge, die das römische Reich trafen, und ruft aus: Quot monasteria capta!

[2]) Einen Beleg hiefür finden wir für diese Zeit in einer Andeutung des Dionysius Exig. (C. can. eccl. c. 4. pag. 172): Qui vere et sincere singularem sectantur vitam, competenter honorentur: quoniam vero quidam utentes habitu monachi, ecclesiastica negotia civiliaque conturbant circumeuntes indifferenter urbes nec non et monasteria sibi instruere tentantes, placuit, nullum quidem usquam aedificare aut constituere monasterium vel orationis domum praeter conscientiam civitatis episcopi. Cf. s. Gregorii Vita s. Benedicti cp. 3, und Regula s. Benedicti cp. 1.

[3]) Ennodius l. c. pag. 362. 10.

[4]) Ughelli: Italia sacra, I. pag. 686.

[5]) Mabillon: Ann. Ben. I. 14. (I. pag. 7). Accuratum eorum numerum inire in tanta rerum obscuritate haud proclive est.

II. Theil.

Das innere Klosterleben.

Diesen Theil der Abhandlung durchzieht stets die doppelte Rücksicht, insofern sich das innere Leben des italischen Mönchthums als eine Nachahmung ägyptischer und asiatischer Einrichtungen darstellt, und insofern es eine eigenartige Entwicklung aufweist. Dem Leben in den alten Klöstern Italiens, wie es sich wesentlich im Gebet, in der Abtödtung und Arbeit abschließt, schicke ich die Vorbedingungen desselben voraus und schildere unter dem Titel: „Die Aufnahme in das Kloster" die Beschaffenheit der aufgenommenen Personen, die Probe, das Gelübde und die Kleidung der Klosterleute. Zum Schlusse wird gezeigt, inwiefern eine bestimmte Hausordnung der Klöster, dargestellt in deren Disciplin und Organisation, dem heiligen Berufe des mönchischen Lebens zum Schutze gereichen sollte.

A. Der ägyptische und asiatische Einfluss.

1. Die Beziehungen des Occidentes zu Ägypten und Asien.

Die Anwesenheit des heiligen Athanasius in Rom und Italien mag für das italische Mönchswesen eine große Förderung bedeuten; dass sie aber für dasselbe nicht die erste Anregung gegeben habe, kann als ausgemacht gelten. Mehr Förderung als durch das persönliche Eingreifen des Heiligen erfuhr das abendländische Mönchthum dadurch, dass derselbe das Leben des heiligen Antonius verfasste und so das Urbild des Mönchthums der abendländischen Christenheit vor Augen hielt. Zwei Momente sind hier auf Grund dieser Thatsache belangreich, dass einerseits für den Anfang des abendländischen Mönchthums, besonders im Anschlusse an das vorhandene Ascetenthum, die strenge, ägyptische Form maßgebend wurde, und dass andererseits gerade dieses letztere unter der Autorität der Vita Antonii seine allmähliche Umbildung vom Anachoretenthum zum eigentlichen Cönobitenthum fand.[1])

---

[1]) Cf. Berlière: Les origines du Monachisme, l. c. pag. 27.

Die schnelle Verbreitung und das hohe Ansehen dieser Lebensbeschreibung im Occidente bezeugt auch der heilige Augustin.[1]) Jedenfalls trugen die Verbannung jenes großen Lehrers nach Italien und die Verbreitung seines Buches auch noch viel dazu bei, dass fortan besonders am Ende des vierten und am Anfange des fünften Jahrhunderts zwischen den mönchischen Asceten des Orientes und des Occidentes sehr rege Beziehungen bestanden, indem die abendländischen Mönche sich als gelehrige Schüler ihrer ägyptischen Altmeister im geistlichen Kampfe erwiesen.

Der heilige Hieronymus selbst schlägt in Palästina seinen Sitz auf, pflegt das Anachoreten- und Cönobitenleben höchst wahrscheinlich in Nachahmung ägyptischer Muster; auf diese beruft er sich eben in seinen Briefen, auf Grund derselben sendet er an bekannte Mönche und Nonnen des Occidentes seine Lehren und Ermahnungen, zu deren Befolgung er umso mehr aneifern will, als er eben die Autorität der ägyptischen Herkunft vorschützt,[2]) wie er denn auch zu dem erwähnten Zwecke das Mönchthum Ägyptens genauer schildert.[3]) Rufinus, der Freund und ehemalige Klostergenosse des heiligen Hieronymus, pilgert nach Ägypten,[4]) um die Klöster zu besuchen, und überliefert in seiner „Geschichte der Mönche“[5]) dem Abendlande gleichfalls die Vorbilder des ägyptischen Klosterwesens. Es ist einleuchtend, wie sehr durch diese Beschreibungen die ägyptischen Einrichtungen in Europa Verbreitung, Bekanntschaft und Anklang fanden; sie waren die Illustrationen des ägyptischen Mönchslebens und bildeten für den Anfang desjenigen in Italien die Schule oder Grundlage und die maßgebende Autorität.

Der heilige Honoratus verläßt Gallien, um mit seinem Freunde Venantius die Klöster der ägyptischen und asiatischen Einöden aufzusuchen. Was er dort in der Übung der klösterlichen Vollkommenheit gesehen und gelernt hat, das sucht er bei seiner Klostergründung (circa 410) auf den lerinischen Inseln zur Geltung zu bringen.[6]) Postumianus aus Gallien, der

---

[1]) Conff. l. VIII. 6. edit. emend. Romae, 1878. pag. 186—188: Selbst bis Trier war die Kunde davon gelangt.

[2]) Ep. 125. (ad Rusticum) cp. 15 (pag. 942). — Ep. 147. (ad Sabinianum) cp. 5. (pag. 1089). — Ep. 22. (ad Eustochium) cp. 33 (pag. 118). — Ep. 58. (ad Paulinum) cp. 5. pag. 323: Romani duces imitentur Camillos, Scipiones etc. . . . nos autem habeamus propositi nostri principes Paulos et Antonios, Julianos, Hilariones, Macarios.

[3]) Ep. 22. (ad Eustochium) cp. 34—36 (pag. 118—121).

[4]) S. Hier. ep. 3. (ad Rufinum monachum) cp. 1. pag. 9.

[5]) Historia monachorum, ed. H. Rosweyd: Vita Patrum. Antwerpiae, 1615. Desgleichen bei Migne s. lat. 73. Cf. Berlière's Bemerkungen über die Zuverlässigkeit dieser Schrift. l. c. pag. 31.

[6]) Histoire du Monastère de Lérins par M. L'abbé Alliez, Chanoine honoraire de Fréjus. Paris, 1862. I. pag. 1—13.

Freund des Sulpicius Severus und Schüler des heiligen Martin von Tours, bereist gleichfalls Ägypten und schildert das Leben der dortigen Mönche;[1]) desgleichen erkundigt sich der heilige Johannes Cassianus mit seinem Begleiter Germanus eingehend über das ägyptische Cönobitenleben und hat uns in seinen Conferenzen (Conlationes Patrum)[2]) ein getreues Bild jenes Ascetenleben hinterlassen. Auch Frauen begeistern sich für diese Pilgerreisen, z. B. die heilige Paula mit ihrer Tochter Eustochium,[3]) Melania die Ältere und andere.

Überhaupt zeigt sich der ägyptische Einfluss im Klosterleben allenthalben. Nicht bloß Hieronymus in Bethlehem ahmt ägyptische Einrichtungen nach und empfiehlt sie den Italern, sondern auch in Griechenland, speciell in Achaia, finden sich Klöster mit ägyptischer Mönchsdisciplin. Dies bezeugt der heilige Ambrosius, der mit Acholius, dem Bischofe von Thessalonich, und dessen Nachfolger Anysius bekannt war. Ersterer war vor seiner Erhebung Mönch in Achaia[4]) und trug als solcher die Melotis,[5]) die nach dem Zeugnisse des heiligen Cassian[6]) ein ägyptisches Mönchskleid war, und die schon der heilige Antonius trug. Wir haben es hier mit einer Zeit zu thun,[7]) wo eben diese Einrichtungen, kaum entstanden, von Ägypten ausstrahlten und bei der strengen Handhabung der kirchlichen Disciplin überhaupt allenthalben vielfache Nachahmung fanden.

Wegen dieses regen Verkehres des Occidentes mit Ägypten und dem Oriente geschah es, dass auch die Asceten des Occidentes im Oriente Ansehen gewannen; es ist daher möglich geworden, dass Sulpicius Severus' Buch über das Leben des heiligen Martin wegen seines Inhaltes in Italien sowohl wie im Oriente großen Anklang fand.[8]) Es ist dies mit ein Beweis, dass die Observanzen in beiden Gebieten in dieser Zeit noch zusammenstimmten, und dass auf diesem Grunde sich das Mönchthum hier wie dort

---

[1]) Sulpic. Sev. Dialogus I. pag. 152 esq.

[2]) Johannis Cassiani Conlationes XXIII recensuit et commentario critico instruxit Michael Petschenig. Vindobonae, 1886.

[3]) S. Hier. ep. 108. ad Eustochium Virginem (anno 404).

[4]) S. Ambros. ep. 15. (ad Thessalonicenses). cp. 12. pag. 821—822 (anno 383).

[5]) ibid. cp. 9. pag. 821.

[6]) Johannis Cassiani de Institutis coenobiorum etc. libri XII. Recensuit Michael Petschenig. Vindobonae, 1888. I. 7. pag. 13.

[7]) S. Ambros. ep. 16 (ad Anysium). cp. 1. 2. pag. 822. Darnach hatte Acholius sein Amt längere Zeit inne, aber schon als Knabe in Achaias Klöstern mönchisches Leben geführt; somit reicht dieses noch in die Zeit des heiligen Antonius zurück.

[8]) Sulp. Sev. Dial. I. 23 (a. 405). pag. 176: Im Anschlusse an Postumians Worte (Siehe oben S. 22.) rühmt derselbe von diesem Buche noch Folgendes: Per totam Carthaginem legebatur .... Hic (sc. liber) Aegyptum, Nitriam, Thebaidem ac tota Memphitica regna transivit.

als ein einheitliches Ganzes fühlte.[1]) Diese Erscheinung ist auf folgende Umstände zurückzuführen. Schon das vorathanasianische Ascetenthum und Mönchthum Italiens hatte, wie wir oben sahen, seine Beziehungen zu Ägypten; besonders aber trug nach dem Zeugnisse des heiligen Augustin die Lebensbeschreibung des heiligen Antonius sehr viel dazu bei, dass das italische Mönchthum des ausgehenden vierten Jahrhunderts durchaus ägyptische Disciplin nachahmte.[2])

Damals wurde eben Augustin, noch außerhalb des Christenthums stehend, von dem eifrigen Christen Pontitianus auf das Mönchsleben in dem bereits bis Trier bekannt gewordenen Buche des heiligen Athanasius über das Leben des heiligen Antonius, dann auf das klösterliche Leben überhaupt und speciell das in Mailand entwickelte aufmerksam gemacht.[3]) Die Bedeutung, welche diesem im Occidente mit so viel Beifall aufgenommenen Buche von Augustin beigelegt wurde, und die Erwähnung der speciellen Klostergenossenschaft des heiligen Ambrosius lassen die Annahme zu, dass er in seinen erwähnten mailändischen Klöstern Antonianische Einrichtungen eingeführt hatte, indem man folgenden Gedankenzusammenhang voraussetzen kann: Das in der Vita Antonii beschriebene Mönchsleben finden wir thatsächlich im nahen Kloster des Bischofs Ambrosius zu Mailand. Hiemit stimmt auch die oben erwähnte Bemerkung überein, dass dieser Heilige die Strenge der ägyptischen Ascese im Verkehre mit Marcellina und vielleicht noch mit Marcella in Rom kennen gelernt und im mönchischen Leben an sich selbst bethätigt hat.[4]) Die gleiche Strenge im Fasten beobachtete in Nola Paulinus als anderer Apostel der ägyptischen Ascese.[5]) Übrigens werden wir im einzelnen auf diese Verhältnisse noch wiederholt zurückkommen müssen. — Endlich weisen auch die in jener Zeit schon

---

[1]) Sulp. Sev. Dial. I. 26. (pag. 178). Der Pilger Postumianus spricht, wenn auch mit Übertreibung: Aegypti monachos praedicabo, laudabo anachoretas, mirabor eremitas: Martinum semper excipiam, non illi ego audeo monachorum certe non episcoporum quempiam comparare. hoc Aegyptus fatetur, hoc Syria, hoc Aethiops comperit, hoc Indus audivit, hoc Parthus et Persa noverunt, nec ignorat Armenia, Bosporus exclusa cognovit, et postremo si quis a ut Fortunatas (!) insulas aut glacialem (!) frequentat oceanum.

[2]) S. August. Conff. VIII. 14. Es ist dies die Zeit, da Augustinus einen Lehrstuhl der Rhetorik in Mailand erhielt (384), bis zu seiner Taufe am Charsamstage des Jahres 387.

[3]) S. August. Conff. l. VII. 15. (tom. I. pag. 150, E). Et erat monasterium Mediolani plenum bonis fratribus extra urbis moenia sub Ambrosio nutritore; et non noveramus, bevor nämlich Augustin von Pontitianus nicht aufmerksam gemacht worden war.

[4]) Siehe oben S. 18. Cf. s. Hier. ep. 45. (ad Asselam) cp. 7. pag. 198. a. 385.

[5]) Paulini ep. 15. (ad Amandum) l. c. pag. 86. und ep. 23. (ad Severum) pag. 124.

vorhandenen Klöster der italischen Inseln Capraria und Gorgona vom Anfange an die Strengheiten der ägyptischen Disciplin auf.[1])

2. Die Verbreitung der Basilianer- und Cassianischen Regel in Italien.

Mag die Nachahmung der ägyptischen Vorbilder anfangs noch so genau gewesen sein, es blieb nicht aus, dass sich in der occidentalischen Klosterdisciplin alsbald Abweichungen und Verschiedenheiten einstellten. Es lag dies zunächst in dem Umstande, dass in jedem Kloster der Wille des Abtes die oberste und öfter auch alleinige Regel darstellte;[2]) ferner bestand, abgesehen von den uns im Einzelnen unbekannten Klosterbestimmungen der Päpste der ersten Klosterzeit in Italien, keine allgemein giltige Klosterregel; vielmehr beweist gerade das Edict des Papstes Innocenz I.,[3]) dass jedes Kloster seine eigene Regel hatte;[4]) auch gab es Klöster, in welchen mehrere Regeln der Väter in Übung waren.[5]) Bei dieser Freiheit mönchischer Entwicklung kam es von selbst dazu, dass die Natur des Menschen unter einem anderen Himmelsstriche zu einer Abweichung von den ägyptischen Gewohnheiten führte. Denn es war schon den damals lebenden begeisterten Anhängern des mönchischen Lebens klar, dass die Naturen des Occidentes und Orientes in ihren Bedürfnissen verschiedene Anforderungen stellen.[6]) Schließlich galten

---

[1]) S. August. ep. 48. 4 (l. c. II. 14). Siehe unten B. 4. Dafür bürgt auch die vom heidnischen Standpunkte überlieferte Schilderung der mönchischen Bewohner von Capraria und Gorgon bei Rutilius. (Itinerarium, l. c. 12—15.) Keineswegs kann aber vom Kloster auf Capraria behauptet werden, dass es die Regel des heiligen Basilius hatte. Cf. Die abendländische Klosteranlage des früheren Mittelalters von J. Schlosser. Wien, 1889. S. 4.

[2]) Mabillon: Ann. Ben. I. 13 (l. c. I. pag. 7). Auch der heilige Benedict deutet diesen Umstand durch den Ausdruck „vel abbate" an, wenn er im Anfange seiner Regel (cp. 1) schreibt: Monachorum quatuor esse genera manifestum est. Primum coenobitarum, hoc est monasteriale militans sub regula vel abbate. Regula s. P. Benedicti iuxta antiquissimos codices recognita a P. E. Schmidt O. S. B. 1892.

[3]) Lib. pontif. l. c. pag. 220 (Innocentius 401—417): Hic constitutum fecit de omnem ecclesiam et de regulis monasteriorum et de Judaeis et de paganis.

[4]) Rufinus: Praefatio in regulam s. Basilii ad Urseium Abbatem. Lucae Holstenii codex regularum. Ed. Mar. Brockie Augustae Vind. 1759. tom. I. pag. 67.

[5]) Ss. Pauli et Stephani Abbatum regula ad monachos. cp. 41. Holsten I. 143—144. Darum schreibt auch Cassian mit Rücksicht auf die Übung des Chorgebetes in den occidentalischen Klöstern (Instit. l. II. 2. l. c. pag. 18): atque in hunc modum diversis in locis diversum canonem cognovimus institutum totque propemodum topos ac regulas vidimus usurpatas, quot etiam monasteria cellasque conspeximus.

[6]) Johannes Cassianus zeigt in seinen Institutionen für das Cönobitenleben des Occidentes das Bestreben, die Strenge der Ägypter und Asiaten zu mildern. Cf. Praefat. l. III. 1. l. IV. 11.

Ebenso: Sulp. Sev. Dial. I. (I. 8) pag. 160: Der gallische Theilnehmer am Dialoge bemerkt über Hieronymus: Nobis vero, Gallus inquit, nimium nimiumque compertus est.

die ägyptischen Vorbilder gerade nicht immer als unumstößlich, und konnte für Italien schon Johannes Cassianus Abweichungen vom ägyptischen Gebrauche namhaft machen.[1]) Kaum waren daher die ersten Jahrzehnte des italischen Mönchthums verflossen, als sich in dessen innerem Klosterleben auch schon der Einfluss des asiatischen Mönchswesens geltend machte.

Wir glauben nun in der Lage zu sein, zeigen zu können, dass der Einfluss zweier auch in Italien in hohem Ansehen stehender Regeln für die weitere Entwicklung des italischen Klosterwesens maßgebend war. Es waren dies die Regeln des heiligen Basilius und die Institutionen des heiligen Johannes Cassianus, die eben der doppelten Richtung, der asiatischen und ägyptischen, hauptsächlich entsprachen.

Die Regel des heiligen Basilius wurde durch die Vermittlung des Rufinus aus Asien in Italien eingeführt. Rufinus, welcher aus Julia Concordia bei Aquileia stammte, weilte zuerst als Mönch im Kloster von Aquileia und gieng dann in den Orient, wo er zuerst die ägyptischen und dann die asiatischen Klöster kennen lernte. Deshalb hat ihn auch der Abt des Klosters Pinetum, Urseius, bei dem er sich nach seiner Rückkehr aus Asien aufhielt, ersucht, er möchte ihm die Klostereinrichtungen des Orientes übermitteln. Rufin willfahrte dieser Bitte umso lieber, als er hoffte, dass hiedurch die vorzüglichen Klostereinrichtungen des heiligen Basilius auch im Occidente Verbreitung finden könnten.[2])

Er hat die Regel nicht einfach übersetzt, sondern zugleich in eine neue Form gebracht, indem er aus der umfangreicheren Regel, den ὅροι κατὰ πλάτος in 55 Fragen, sowie aus den kürzeren Regeln, den ὅροι κατ' ἐπιτόμην in 313 Fragen,[3]) eine neue Regel in 203 Fragen und Antworten ausarbeitete, die dann, weil sie den Inhalt der Basilianerregel wiedergibt, den Namen beibehalten hat. So wie uns die Regel nach Rufin vorliegt, ist sie nicht sachgemäß geordnet. Der bei weitem größere Theil derselben enthält moral-dogmatische Ausführungen über die Gottes- und Nächstenliebe, die

---

nam ante hoc quinquennium quendam illius libellum legi, in quo tota nostrorum natio monachorum ab eo vehementissime vexatur et carpitur, unde interdum Belgicus noster valde irasci solet, quod dixerit, nos usque ad vomitum solere satiare, ego autem illi viro ignosco atque ita sentio, de orientalibus illum potius monachis quam de occidentalibus disputasse, nam edacitas in Graecis gula est, in Gallis natura.

[1]) Institut. l. II. 2. l. III. 1. l. IV. 11. l. IV. 22.

[2]) Holsten I. pag. 67: Incipit Praefatio Rufini in regulam s. Basilii ad Urseium Abbatem: Tui sane sit officii etiam alliis monasteriis exemplaria praebere, ut secundum instar Cappadociae omnia monasteria eisdem et non diversis institutis vel observationibus vivant.

[3]) S. Basilii omnia opera. Ed. Parisiis, 1722. tom. II. pag. 335.

Motive des Handelns, die brüderliche Liebe, wie sie im Kloster herrschen soll, über den Gehorsam und andere besonders klösterliche Tugenden.

Urseius entsprach Rufins Wunsche nach Verbreitung der Basilianerregel im Occidente auch wirklich; denn er selbst gibt seiner Freude Ausdruck, dass die Regel des heiligen Basilius von vielen Klöstern des Occidentes angenommen worden sei.[1]) Aber auch noch andere Umstände bestätigen diese Thatsache. Hier ist zunächst die Regula ss. Pauli et Stephani anzuführen, die sich vielfach als Auszug der Basilianerregel darstellt. Calmet[2]) meint, diese Regel stamme beiläufig aus der Zeit des heiligen Benedict, ich halte aber dafür, dass sie gewiss in Italien zur Zeit des heiligen Benedict entstanden ist, da sie sich, wie aus der bald folgenden Ausführung erhellt, zum Theil als Excerpt, zum Theil auch als Commentar mancher Bestimmungen der Benedictinerregel darstellt.[3]) Auch beruft sich der Verfasser einerseits auf die Nonnenregel des heiligen Augustin,[4]) und andererseits citiert er noch nach der älteren Vulgata.[5]) Den basilianischen Ursprung lässt diese Regel gleich im Eingange erkennen, wo sie die ausführliche, Basilianisch-Rufinische Abhandlung über die Gottes- und Nächstenliebe wie im Titel wiedergibt.

Das wechselseitige Psallieren,[6]) das in der Rufinischen Regel bloß indirect angedeutet wird, ist hier ganz besonders erörtert; aber die Anordnungen über die Arbeiten und deren Vertheilung, über die Aufstellung von Aufsehern und das Verhalten bei der Zurechtweisung fehlender Brüder, endlich die völlige Abhängigkeit vom Oberen in der Aneignung von Fertigkeiten und Kenntnissen sind Bestimmungen, welche der Basilianerregel entstammen.[7]) Da den beiden heiligen Äbten Paulus und Stephanus bei der Abfassung ihrer Regel nach eigenem Geständnisse noch andere Regeln als Vorlagen dienten, und sie voraussetzten, dass ihre Mönche mit denselben in gleicher Weise vertraut waren, so können wir mit Grund annehmen, dass auch die Regel des heiligen Basilius, die ja dieser Regel in erster Linie zu Grunde liegt, und welcher der Ausdruck „den heiligen Ermahnungen den inneren Sinn anzupassen" (sanctis exhortationibus interiorem accommodantes auditum) ganz besonders entspricht, von jenen Mönchen wird beobachtet worden sein.[8])

---

[1]) Migne: Vita Rufini, tom. 21. II. 1. 4. pag. 118. Siehe oben die Bemerkung S. 25, Anm. 2.

[2]) Holsten l. c. I. 138.

[3]) Siehe unten S. 45.

[4]) S. August. ep. 211. cp. 7, und Holsten I. 141. reg. 14.

[5]) Holsten l. c. I. 139.

[6]) Holsten I. 140. reg. V.

[7]) Regula ss. Pauli et Stephani, 24—26, 31—32, 35.

[8]) Regula ss. Pauli et Stephani, 41 (Schlusswort): Regulae quoque patrum ideo nobis assidue leguntur, ut eorum sanctis exhortationibus interiorem accommodantes

Auf die allgemeine Verbreitung der Basilianerregel in Italien weist ferner noch der Umstand hin, dass der heilige Benedict vieles aus ihr in seine Regel aufgenommen hat.[1]) Er hat neben den Instituta und den conlationes Patrum des heiligen Johannes Cassianus seinen Mönchen ganz besonders die Basilianerregel zur Lectüre empfohlen und hiebei deren Verbreitung vorausgesetzt, indem er annimmt, dass diese Schriften so gut bekannt seien wie die Heilige Schrift, und indem er darum den heiligen Basilius als „pater noster“ bezeichnet.[2])

Die Regel des heiligen Cassianus stützt sich auf die Institutionen der ägyptischen und palästinensischen Mönche. Johannes Cassianus, aus der Provence gebürtig,[3]) kam frühzeitig nach Bethlehem, wo er als Mönch das hier übliche Klosterleben kennen lernte und übte; seit dem Jahre 390 durchwanderte er als Pilger Ägypten nach allen Richtungen und erforschte besonders die klösterlichen Zustände dieses Landes; das Resultat dieser Forschungen sind eben seine conlationes Patrum. Im Jahre 405 erschien er wieder in Rom und kehrte hierauf in die Provence zurück, wo er für das von Bischof Castor zu Apt in Südgallien errichtete neue Kloster, dem Auftrage dieses Bischofs folgend, seine Instituta verfasste,[4]) die dann auch in den von Cassian selbst zu Massilia im Jahre 415 errichteten Klöstern (einem Mönchs- und einem Frauenkloster) eingeführt wurden.

Diese Regel hat aber auch im eigentlichen Italien vielleicht noch mehr Verbreitung gewonnen als die des heiligen Basilius. Denn dies erhellt außer der angeführten Empfehlung des heiligen Benedict noch daraus, dass derselbe Heilige ihr die gleiche Verbreitung und allgemeine Benützung zuerkennt, welche die Regel des heiligen Basilius und die Vitae patrum des heiligen Athanasius in Italien unzweifelhaft besaßen, und darum auch eine ganze

auditum et disciplinae concipiamus amorem dulcissimum et Domino per omnia adiuvante vitae ipsorum exempla sequamur. Propter quod festinandum nobis est, ut a nostris mentibus tepor excludatur inolitus. Nam et haec quoque vobis per singula praesenti loquimur scriptura, non in sugillatione sanctorum et beatissimorum patrum regulae ausu temerario ad vos proferenda praesumpsimus, sed ea tantum specialiter ex eorum constitutionibus vobis literis ingerenda curavimus. Plenitudo autem sanctae conversationis et spiritalis vitae perfecta doctrina in eorum sanctorum Patrum regulis nobis quotidie recitatur, quorum et probata vita divino munere et docendi est attributa auctoritas.

[1]) Holsten: l. c. Observatio critica.

[2]) Regula s. Ben. cp. 73: Quae enim pagina aut quis sermo divinae auctoritatis Veteris ac Novi Testamenti non est rectissima norma vitae humanae? Aut quis liber sanctorum catholicorum Patrum hoc non resonat, ut recto cursu perveniamus ad Creatorem nostrum? Nec non et Collationes Patrum et Instituta et Vitae eorum sed et Regula sancti Patris nostri Basilii, quid aliud sunt nisi bene viventium et obedientium monachorum instrumenta virtutum?

[3]) A. Ebert: Geschichte der christl.-lat. Literatur. S. 332.

[4]) Joh. Cass. Praefatio, l. c. pag. 3—4.

Reihe seiner Klostereinrichtungen den Cassianischen Vorschriften entnimmt. Schon bezüglich des inneren Tugendlebens ist die Stufenfolge in der Übung der Demuth, wenn auch nicht in dieser Ausgestaltung und Consequenz, so doch in ihren Anfängen und Grundlinien bei Cassian vorhanden.[1]) Ferner hält St. Benedict in der Ordnung der nächtlichen Vigilien die Zwölfzahl der Psalmen fest, ebenso wie Cassian sie von den ägyptischen Einrichtungen in seine Regel aufnahm.[2]) Desgleichen bestehen die Tageshoren, die Cassian der asiatischen Klosterordnung entnommen hat, aus drei Psalmen mit drei Orationen, wie auch im Benedictinerbrevier nach der Ordensregel die Dreizahl der Psalmen wieder auftritt.[3]) Dazu kommt noch, dass Cassians Vorschriften bezüglich der Aufnahme der Candidaten, deren Prüfungen und Zuweisung an einen bestimmten senior, des Probejahres und der Zehnschaft unter der Leitung eines senior oder decanus auch in der Regel des heiligen Benedict[4]) wieder zur Geltung kommen, und dass die Vertheilung von klösterlichen Dienstverrichtungen während einer Woche an die Hebdomadarii[5]) beim heiligen Benedict in demselben Sinne wie bei Cassian in Kraft ist. Es ist endlich unzweifelhaft, dass der heilige Benedict bei der Eintheilung der Mönche seiner Zeit in vier Arten derselben Eintheilung und charakteristischen Schilderung gefolgt ist, die bereits Cassian in seinen Conlationes ausführlich gegeben hat.[6])

In ganz anderem Sinne verwertet Grützmacher[7]) in neuester Zeit den Vergleich einiger Punkte der eben behandelten Regeln. Auf Grund desselben spricht der Verfasser der Regel des heiligen Benedict jene Bedeutung und Wertschätzung ab, die man ihr bisher auch dem Inhalte nach zutheil werden ließ, und schreibt selbe nur der Autorität der römischen Päpste zu, durch welche sie allein auf lange Zeit fast das einzige Gesetzbuch des kirchlichen Ordenslebens im Abendlande wurde. Die vom Verfasser angeführten Ähnlichkeitspunkte gehören überhaupt zu jedem regelmäßigen Ordensleben. Die Bedeutung der Benedictinerregel liegt auch gar nicht in der Originalität ihrer Vorschriften; sie ruht vielmehr in dem Geiste der Milde, väterlichen Nachsicht und weisen Einsicht in das Wesentliche und Unwesentliche, mit welchen der heilige Benedict jene Auswahl aus den Vätern vornahm, und

[1]) Joh. Cass. Instit. IV. cp. 39. pag. 75, und Regula s. Ben. cp. 7. Manche Weisungen hat St. Benedict wörtlich aus Cassian herübergenommen, z. B. „non sit clamosus in voce“ und „si non sit facilis ac promptus in risu“.

[2]) Instit. l. II. cp. 4. pag. 20, und Regula cp. 9. 10.

[3]) Instit. l. III. cp. 4. pag. 39, und Regula cp. 17.

[4]) Instit. l. IV. cp. 10. 17. pag. 53. 58, und Regula cp. 21.

[5]) Instit. l. IV. cp. 22. pag. 62, und Regula cp. 35.

[6]) Conlationes patrum l. XVIII. cp. 4—8. pag. 508—517, und Regula cp. 1.

[7]) Die Bedeutung Benedicts von Nursia und seiner Regel in der Geschichte des Mönchthums von Lic. Dr. Grützmacher. Berlin, 1892. S. 71.

mit welchen von ihm die Bestimmungen der Regel aufgefasst und gehandhabt wurden. Eine solche Geistesrichtung in eine Fülle von mönchischen Lebensvorschriften hineinzulegen und dabei zugleich das ganze Klosterleben mit Rücksicht auf die menschliche Schwäche im Gegensatze zu den Vorfahren mit Aufrechthaltung des Wesentlichen auf die niedere Stufe eines leichteren Anfanges herabzuführen,[1]) konnte nur einem heiligen Benedict gelingen. Wie dieser, sind gleich bewunderungswürdig die Päpste, Gregor I. und seine Nachfolger, welche den inneren Wert dieser Regel erkannten, sie aus der Verborgenheit hervorzogen und denjenigen, die im Kloster nach der christlichen Vollkommenheit zu streben berufen sind, als Lebensnorm vorschrieben.

Ein weiterer Beleg für die Verbreitung der Cassianischen Regel in Italien ist die kleine Regel der heiligen Äbte Stephanus und Paulus, über deren örtliche Verwendung zwischen Italien und Spanien geschwankt wird, und deren Entstehungszeit in das Zeitalter des heiligen Benedict fällt.[2]) In der That zeigt ein eingehender Vergleich dieser Regel mit der des heiligen Benedict, dass Italien die Heimat und das sechste Jahrhundert die Zeit ihrer Entstehung sind.

Schon die Art des Psallierens[3]) stimmt mit den Bestimmungen der Benedictinerregel überein, da in beiden der Anfang der Psalmen von den Mönchen der Reihe nach angestimmt wurde, und das Psalmengebet gemeinsam und wechselseitig war, während diese Übung mit Cassians Ausführungen für Gallien im Widerspruche stand, da hier nur einer den ganzen Psalm vorsang, während das Gloria Patri alle gemeinsam beteten, welche Übung zum Theil der des Orientes entsprach.

Wie die Benedictinerregel gestattet auch Stephans Regel ihren Mönchen den Schlaf zur Mittagszeit des Sommerhalbjahres.[4]) Ferner stimmen beide Regeln in merkwürdiger Weise sowohl der Form wie dem Inhalte nach darin überein, dass sie den Genuss von Speise und Trank außerhalb des gemeinsamen Tisches im allgemeinen verbieten;[5]) das Zugeständnis von mehr Speise und Trank bei schwerer Arbeit erinnert übrigens auch noch an

---

[1]) Regula s. Ben. cp. 73.

[2]) Beide Momente vertritt Calmet nach der krit. Bemerkung bei Holsten I. pag. 138—139. Bezüglich der Zeit hält er auf Grund der alten Citationsweise der Vulgata das sechste Jahrhundert fest. Nach dem Vorstehenden ist auch keine andere Zeit möglich, ebenso wie nur Italien die Heimat dieser Regel ist.

[3]) Reg. s. Steph. et Pauli, cp. 5, 6, 7, und Regula s. Ben. cp. 19, 24, 47.

[4]) Reg. s. Steph. et Pauli, cp. 11. und Reg. s. Ben. cp. 48.

[5]) Reg. s. Steph. et Pauli, cp. 17: nulli liceat supra statutam consuetudinem sive in potu sive in cibo praesumere nisi Prioris permissu, cui ordinandi et considerandi facultas est, ita ut si gravi operatione fatigatis fratribus supra consuetudinem oportet quidquam adiungi annuente et permittente Priore et non quolibet praesumente hoc ipsum fieri liceat. Cf. Reg. s. Ben. cp. 39. und cp. 43 (Schluss).

die einschlägigen Weisungen der Basilianerregel. Was schon Cassian als kappadocische Nachahmung betont, das fordern die beiden Regeln mit besonderem Nachdrucke, dass nämlich bei Tisch vollkommenes Stillschweigen, andächtiges Anhören der Tischlesung und vollständige Ruhe beobachtet werden müssen. Namentlich erscheint die genaue Beschreibung des letzten Punktes bei Stephanus und Paulus als ausführliche Schilderung dessen, was Benedict vorschreibt.[1])

Einigermaßen ergänzen sich beide Regeln auch in der Art der Speisen, indem neben dem Gemüse (olera) zwar auch Obst genossen werden kann, jedoch dasselbe von niemandem eigenmächtig zur Mahlzeit mitgebracht werden darf, sondern vom Cellerar besorgt werden muss, wie denn auch die Benedictinerregel neben den zwei täglichen, gekochten Speisen (cocta duo pulmentaria) gelegentlich auch noch Obst oder Gemüse (poma aut nascentia leguminum) zulässt,[2]) obwohl dies alles mit Cassians Regel noch inniger zusammenhängt, wie später noch gezeigt wird. Auch der Name des Ökonomen ist in beiden Regeln derselbe.[3])

Andere auffallende Beziehungen zeigen sich im Gebrauche der Hebdomadarii,[4]) in der Pflege der Brodbäckerei (pistrinum),[5]) in dem Zugeständnis der doppelten Kleidung,[6]) in der Sorgfalt für die Aufbewahrung der Arbeitsgeräthe (ferramenta)[7]) und endlich in dem Eifer für die Hintanhaltung ungeordneten Scherzes und Gelächters.[8])

Da aus dem Voranstehenden erhellt, dass die Stephansregel mit der Benedictinerregel in so inniger Beziehung steht, dass man annehmen kann, sie sei aus dieser hervorgegangen und habe in den Klöstern dieser beiden Äbte neben den Regeln des heiligen Basilius und Benedictus als Directive gedient, so wird man nur Italien als Heimat der Stephansregel ansehen können, da im sechsten Jahrhundert die Benedictinerregel außerhalb Italien noch keine allgemeine Verbreitung gefunden hat.

Auf die Entstehung jener kleinen Regel ist aber auch Cassian nicht ohne Einfluss geblieben. Eine ganze Reihe von Thatsachen spricht dafür: Einige Berührungspunkte mit Cassians Regel sind uns schon beim Ver-

---

[1]) Reg. s. Steph. et Pauli, cp. 18: reficientes cum gratiarum actione et timore Dei lectiones audiamus. Basilius kennt diese Maßregel nicht, wohl aber Benedict (cp. 38.) und Cassian (Instit. cp. 17).

[2]) Reg. s. St. et P. cp. 19. Reg. s. Ben. cp. 39.

[3]) Reg. s. St. et P. cp. 19: cellarius, der Aufbewahrungsort: cellarium. Reg. s. Ben.: cellararius.

[4]) Reg. s. St. et P. cp. 22. Reg. s. Ben. cp. 35 und 38.

[5]) Reg. s. St. et P. cp. 32. Reg. s. Ben. cp. 46.

[6]) Reg. s. St. et P. cp. 33. Reg. s. Ben. cp. 55.

[7]) Reg. s. St. et P. cp. 35. Reg. s. Ben. cp. 32.

[8]) Reg. s. St. et P. cp. 37. Reg. s. Ben. cp. 6.

gleiche mit der Benedictinerregel entgegengetreten, so das Stillschweigen, die Tischlesung, der Gebrauch der Hebdomadarii[1]) und die Art der Kost. Aber gerade im letzten Punkte berührt sich die Stephansregel mit der Cassians inniger als mit der Benedictinerregel. Denn Cassian überliefert die bloße Gemüsekost als gewöhnliche Nahrung in den ägyptischen Klöstern, tritt aber für eine mildere Auffassung ein.[2]) Diese Gemüsekost erscheint nun auch in der Stephansregel zugleich aber noch mit Obst,[3]) wobei man nicht bloß an die Benedictinerregel, sondern auch an eine Stelle der Cassianischen Regel[4]) erinnert wird, wo es verboten wird, außer dem gemeinsamen Tische etwas zu genießen, besonders aber Früchte im Freien zu nehmen, und wo im übrigen geboten wird, bei Tisch alles dem Ökonomen (cellarius) zur Vertheilung zu überlassen.

Von Belang ist endlich die Thatsache, dass Stephans Regel[5]) den Mönchen im allgemeinen verbietet, nach der Prim noch zu schlafen. Diese Anordnung entstammt Cassian,[6]) der gerade für die Geschichte des Ursprungs der Prim die Quelle ist, wie später noch gezeigt werden wird; freilich führt die Hora bei Cassian noch nicht diesen Namen, eben erst im sechsten Jahrhundert heißt sie in allen gleichzeitigen Regeln Prima.[7])

---

[1]) De Instit. cp. 19—21. pag. 59—62. Dass Cassian hier die asiatische Sitte im Gegensatze zu Ägypten nicht bloß referiert, sondern im Abendlande auch beobachtet wissen will, erhellt aus folgenden Anfangsworten des cp. 22. (pag. 62): Haec dicta sunt secundum typum ut praefati sumus totius Orientis, quem etiam in partibus nostris necessario dicimus debere servari.

[2]) ibid. l. IV. cp. 11. pag. 54.

[3]) Reg. s. Steph. et Pauli, cp. 19: nulli fratrum liceat vel promum vel quodcunque olerum ad condimentum vel aliud aliquid ad usus suos quasi peculiari apparatu in mensam ad manducandum deferre: ne parvissima occasione aut rancor inter fratres de iniustitia aut horrendus aditus peculiaris aperiatur studii: sed quaecunque harum rerum donante Deo a quolibet inventa fuerint, cellario fideliter contradantur, ut ipso distribuente vel per menses singulos (offenbar per mensas singulas) vel prout cuique opus fuerit, ministrentur. Cf. cp. 17, oben S. 45, Anm. 5. (Das Verbot des Genusses von Speisen außer Tisch.)

[4]) Instit. l. IV. cp. 18. pag. 59: Man vergleiche mit Vorstehendem Cassians Worte: Ante quam vel post quam legitimam communemque refectionem summa cautione servatur, ne extra mensam quicquam cibi penitus ori suo quisquam indulgere praesumat, ut incedentibus per hortos et pomaria cum passim blandeque per arbores poma pendentia non solum obiciant se pectoribus transeuntium verum etiam strata per terram conculcanda pedibus offerant, atque ad colligendum parata facile ad consensum concupiscentiae inlicere valeant intuentes et opportunitate vel copia quamvis districtos atque abstinentissimos ad sui desiderium provocare, sacrilegum ducatur non modo quicquam ex his degustare, verum etiam manu contingere absque eo, quod palam cunctis in commune reficientibus exhibetur et ad percipiendum oeconomi dispensatione per fratrum obsequia publice ministratur.

[5]) Reg. s. Steph. et Pauli, cp. 10.

[6]) De Instit. coenob. l. III. cp. 4. 5.

[7]) Cf. Reg. s. Benedicti, Aureliani, Caesarii, regula incerti auctoris, s. Stephani et Pauli. Holsten I.

Auf Grund dieser mannigfachen Berührungspunkte mit Cassians Klostervorschriften ist der Schluss wohl erlaubt, dass, da Italien die Heimat der Stephansregel ist, hier auch Cassians Klosterordnungen Geltung gehabt haben müssen, und dass insbesondere die beiden Äbte, welche selbst gestehen, aus verschiedenen Regeln ihre eigenen gezogen zu haben, auch Cassians Regel als Vorlage hatten, wenn sie die Schlussermahnung[1]) an ihre Mönche niederschrieben.

Hier darf eine Regel nicht unbeachtet bleiben, welche, da man ihren Verfasser nicht kennt, den Namen regula incerti auctoris[2]) führt, wie die Stephansregel zwischen Benedict und Cassian eine Mittelstellung einnimmt und daher auf die Verbreitung der Regel des letzteren einen Schluss gestattet. Sie gehört nach ihrem Inhalte gewiss in das Zeitalter des heiligen Benedict; denn sie erwähnt als Bestandtheil des täglichen Chorgebetes das Completorium,[3]) für welches St. Benedict sicher wenigstens den Namen eingeführt hat;[4]) an dieselbe Regel erinnert auch die eindringliche Drohung gegen das Murren der Mönche;[5]) in auffälliger Weise aber ist die Tageseintheilung in beiden Regeln ziemlich gleichlautend. Nach beiden wird vom Morgen an mehrere Stunden gearbeitet, u. zw. nach der einen Regel bis zur vierten Stunde, nach der anderen bis zur sechsten; die Zeit bis zur Non (drei Uhr) ist nun mit der heiligen Lesung, Mahlzeit und Ruhe ausgefüllt. Von der Non bis abends wurde wieder die Arbeit gepflegt, u. zw. nach der kleinen Regel bis zur hora lucernarii, nach der Benedictinerregel aber bis zur Vesper.[6]) Auch das Schweigen und die Lesung bei Tisch ist wie in Benedicts Regel vorgeschrieben.[7]) Endlich decken sich beide Regeln in dem Verbote, dass ihre Mönche außerhalb des Klosters ohne Erlaubnis etwas genießen.[8])

Es ist also nicht zu leugnen, dass diese kleine Regel im Lande des heiligen Benedict entstanden ist. Es fällt aber auch ihre Entstehung in das

---

[1]) cp. 41. Holsten I. pag. 143. Das Citat siehe S. 42. Anm. 8.

[2]) Holsten, I. pag. 137—138. Fälschlich als zweite Regel des heiligen Augustin bezeichnet.

[3]) Regula i. auct. cp. 1.

[4]) Frz. X. Pleithner: Älteste Geschichte des Breviergebetes. Kempten, 1887. S. 257. Schon Hieronymus (Ep. 22. cp. 37. pag. 121.) schreibt den römischen Nonnen das Abendgebet vor, das von der Vesper, dem Gebet zur Abenddämmerung, verschieden war und als Completorium später eine liturgische Hora wurde.

[5]) Reg. i. auct. cp. 2, und Reg. s. Ben. cp. 34.

[6]) Reg. i. auct. cp. 2, und Reg. s. Ben. cp. 48.

[7]) Reg. i. auct. cp. 2, und Reg. s. Ben. cp. 38.

[8]) Reg. i. auct. cp. 3: nemo extra monasterium sine praecepto manducet neque bibat. Cf. Reg. s. Ben. cp. 51. mit dem Beisatze: nisi forte ei ab Abbate suo praecipiatur, welchen mildernden Zusatz Cassian noch nicht hat. (Instit. l. IV. cp. 18.)

Zeitalter dieses Heiligen, da wegen der besonderen Anlehnung an Cassian eine spätere Zeit, in der die Benedictinerregel neben der Basilianerregel allgemeine Geltung hatte, ausgeschlossen erscheint. Die Anlehnung an Cassian offenbart sich im Brevier. Die Laudes, welche bei Cassian noch als Schluss der nächtlichen Vigilien erscheinen, bestehen in beiden Regeln aus vier, jedoch nicht gleichlautenden Psalmen. Auch die übrigen Horen haben ihre bestimmten Psalmen („sui psalmi"), woraus erhellt, dass der unbekannte Verfasser sich auf eine maßgebende Regel beruft, die in seinem Kloster vielleicht neben mehreren anderen (darunter Cassians) noch in Übung ist.[1]) Eine Schwierigkeit bereitet das Lucernarium;[2]) ich glaube aber, es ist diese Hora noch eine Erinnerung aus der ersten Mönchszeit, wo nach Ambrosius, Hieronymus[3]) und Cassian[4]) beim Anzünden des Lichtes, also bei der Dämmerung, gemeinsame Gebete stattfanden. Dies stimmt mit dem Umstande überein, dass nach dieser Regel die nachmittägige Arbeit bis zum Lucernarium stattfand, wonach die gemeinsame Lesung, Vesper und das Completorium gehalten wurden.[5]) Es führt zwar auch Aurelian[6]) diese Hora an, doch ist dies mit Rücksicht auf die vielfachen Beziehungen zu Benedict belanglos; zudem ist sie dort, wie die nächtlichen Vigilien, von verschiedener Einrichtung. Schließlich erscheint die hora lucernaria auch noch in Cassiodorius' Kloster zu Squillace,[7]) wo sie aber die Vesper vertritt. Daher kann das Lucernarium umso weniger als eine ausschließlich gallische Übung betrachtet werden.

Nicht ohne Verwandtschaft mit Benedicts Regel ist auch eine dritte Regel geringeren Umfanges, welche fälschlich als erste Regel des heiligen Augustin bezeichnet wurde und regula censorina monachorum heißt.[8]) Aber schon auf Grund der früher behandelten Regeln ist nun die Behauptung zulässig, dass sie durch ihre innigen Beziehungen zu Cassians Regel für deren Ansehen, Verbreitung und Verwendung in den italischen Klöstern Zeugnis geben. In maßgebender Weise verbürgt uns endlich diese Thatsache Cassiodorius, der Cassians Instituta seinen Mönchen zu Squillace auf das

[1]) Reg. i. auct. cp. 1. und De Instit. coenob. I. III. cp. 6. pag. 41.

[2]) Holsten I. pag. 137: Observatio critica.

[3]) Ep. 107. (ad Laetam) cp. 9. pag. 686. Allerdings wird hier die Vesper genannt. Vergl. Baunard l. c. pag. 194.

[4]) De Instit. l. III. cp. 3. pag. 38. Das Citat siehe unten II. C. 1. (Prim).

[5]) Reg. inc. auct. cp. 2. Da das Lucernarium nur aus einem Psalme mit Antiphon und sonst noch nach den Umständen der Zeit aus mehreren Lesungen bestand (reg. inc. auct. cp. 1.), so stellt es die Abendlesung dar, die in den längeren Winterabenden („tempore opportuno") mehrere Lectionen umfasste und mit einem Psalm eingeleitet wurde; auch hiefür ist sogar der Zeit nach die Benedictinerregel (cp. 48) das Vorbild.

[6]) S. Aureliani Arelatensis episcopi regula ad monachos. Holsten I. pag. 153. (circa 545).

[7]) M. Aurelii Cassiodorii Senatoris opera omnia ed. Garet. Vita Cassiod. II. § 17.

[8]) Holsten I. pag. 136—137.

dringendste empfahl.[1]) Wenn daher in der folgenden Darstellung der Entwicklung des klösterlichen Lebens die Cassianische Klosterordnung stete Berücksichtigung findet, so stützt sich dieser Vorgang gewiss auf einen festen Grund.

Johannes Cassianus muss man neben Basilius als denjenigen bezeichnen, welcher das mönchische Leben im Occidente, zunächst in Italien und im angrenzenden Gallien gegenüber der außerordentlich strengen Ascese des Orientes (Ägypten und Syrien) zu einer neuen Stufe der Entwicklung erhob, indem er in seiner Regel die Absicht verfolgte, das abendländische Mönchsleben von der engen Anschmiegung an ägyptisch-asiatische Verhältnisse loszuschälen, den veränderten Verhältnissen des Klimas, der Örtlichkeit und gesellschaftlichen Ordnung des Occidentes anzupassen und somit hier das Mönchswesen in ascetischer Beziehung auf eigene Füße zu stellen.[2])

Doch kann man nicht behaupten, dass dieser Fortschritt bestehende Verhältnisse unberücksichtigt gelassen hätte, im Gegentheile, Cassian hebt mit Nachdruck hervor, dass ihm die Wahrung der bestehenden Überlieferungen, nämlich der Regeln der Klöster und der Bestimmungen der Väter, am Herzen liege. Es bestanden somit alte, allgemeine Bestimmungen, Einrichtungen und Regeln, die auch Cassian nicht antasten, und denen er nicht vorgreifen will, innerhalb deren er seine eigene Regel gelten lässt, und denen er dieselbe anpasst. Dahin gehören jedenfalls auch jene kirchlichen, mehr allgemeine Verhältnisse behandelnden Erlässe, die uns schon oben im Liber Pontificalis entgegentraten, und welche die Päpste bei verschiedenen Anlässen, wie wir noch sehen werden, ergänzten. Diesen Voraussetzungen des „katholischen“ Mönchslebens und des kirchlichen Rechtes wagt der Reformator des abendländischen Mönchthums keine gegentheilige Meinung gegenüberzustellen.[3])

---

[1]) Cassiodorius: De Institutione divinarum literarum. cp. 29. (tom. II. pag. 525). Cassianum presbyterum, qui conscripsit de institutione fidelium monachorum, sedulo legite et libenter audite. Der letzte Ausdruck lässt auch die Vermuthung zu, Cassiodorius habe in seinem Kloster die Cassianische Regel eingeführt. Übrigens ließ er auch schon, wenn auch nicht ausschließlich, so doch theilweise die Benedictinerregel zur Geltung kommen. Cf. Garet: Vita Cassiod. II. l. c. I. 28.

[2]) Joh. Cass. Inst. Praefatio, l. c. pag. 7: illam sane moderationem opusculo huic inserere praesumam, ut ea, quae secundum Aegyptiorum regulam seu pro asperitate aërum seu pro difficultate ac diversitate morum impossibilia in his regionibus vel dura vel ardua conprobavero, institutis monasteriorum, quae per Palaestinam vel Mesopotamiam habentur, aliquatenus temperem, quia, si rationabilis possibilium mensura servetur, eadem observantiae perfectio est etiam in inpari facultate. Ebenso: Inst. l. III. cp. 1. pag. 33. Nunc de sollemnitatibus tertiae, sextae, nonaeque secundum regulam monasteriorum Palaestinae vel Mesopotamiae nobis est disserendum, ut praefati sumus in prologo, perfectionem Aegyptiorum et inimitabilem disciplinae rigorem horum institutis moderantes.

[3]) Joh. Cass. Instit. l. I. cp. 2 (pag. 10). Quodsi quosdam hoc amictu circumdatos audivimus probabiles exstitisse, non ex eo nobis est monasteriorum regula sancienda vel antiqua sanctorum patrum sunt perturbanda decreta, quod pauci prae-

Stellt der mildere Geist, der die Basilianer- und Cassianische Regel durchweht, die erste Entwicklungsstufe im italischen Mönchswesen vor, so baut sich darauf die Benedictinische Klosterordnung als eine neue, endgiltige Milderung auf; sieht ja der heilige Benedict selbst seine Regel nur als Grundlage oder erste Anleitung und Voraussetzung zum gottseligen Leben an, während nach seiner Meinung im weiteren die Beobachtungen und Lehren des heiligen Cassian und Basilius und überhaupt die Ascese der früheren Mönche ohne besondere Verpflichtung im Rahmen seiner Regel mit steter Voraussetzung des Gehorsams zur höheren Vollkommenheit führen sollen.[1])

B. Die Aufnahme in das Kloster.

1. Die Personen.

Die Aufnahme in den Klosterverband galt von jeher als ein überaus wichtiger Schritt; seine Wichtigkeit hieng vom Ernste des klösterlichen Lebens selbst ab. Darum ist es von Belang, zu erörtern, welchen Classen der damaligen Gesellschaft die Klosterpforten sich öffneten, von welchen Personen die Klöster bevölkert wurden. — Wie im Anfange des italischen Mönchslebens fühlten sich auch im Verlaufe des fünften Jahrhunderts alle Classen der Gesellschaft zur klösterlichen Lebensweise angezogen. Die Quellen berichten, wie sich neben armen Leuten in den Klöstern auch Reiche, welche diesen bewegliches und unbewegliches Gut zubrachten, friedlich zusammenfanden.[2])

Wie in der früheren, so gab es auch in der späteren Zeit neben den Gebildeten, die zu den verschiedenen Stufen des Clerus erhoben werden konnten, auch Ungebildete; und wie die Klöster anfangs gelegentlich als Bußhäuser für schwere Sünder verwendet wurden, ebenso finden wir auch jetzt neben unbescholtenen Leuten Menschen, die im weltlichen Leben sich

---

sumentes aliarum virtutum privilegio ne in his quidem, quae non secundum catholicam regulam ab eis usurpata sunt, reprehendi debere creduntur, generali namque omnium constitutioni paucorum non debet praeponi nec praeiudicari sententia. Illis enim debemus institutis ac regulis (sc. patrum) indubitatam fidem et indiscussam oboedientiam per omnia commodare non quas paucorum voluntas intulit, sed quas vetustas tantorum temporum et innumerositas sanctorum patrum concordi definitione in posterum propagavit.

[1]) Regula cp. 73. Quisquis ergo ad patriam coelestem festinas, hanc minimam inchoationis Regulam descriptam adiuvante Christo perfice; et tunc demum ad maiora, quae supra commemoravimus, doctrinae virtutumque culmina Deo protegente pervenies.

[2]) l. 39. Cod. Just. l. I. 3. Qui sua monasteria relinquunt, non recipiant, quas attulerant ad ea, res mobiles cuiuscunque quantitatis sint: etiamsi non sint confecta monumentorum gesta super illis. In donationibus autem immobilium oportet iura servare, quando non adimitur ei, qui donavit, evictio (earum). (a. 466. Aus der Zeit der Kaiser Leo und Anthemius.)

schwere Sündenschuld auf das Gewissen geladen, jungfräuliche Seelen neben solchen, die früher im Ehestande gelebt hatten.[1])

Die Klöster machten ferner zwischen dem freien Bürger und dem Hörigen und Sclaven keinen Unterschied; doch mussten bezüglich der letzteren kirchlicherseits alsbald gehörige Maßnahmen ergriffen werden, die, ohne diesen Leuten den Eintritt in das Kloster principiell zu wehren, bestimmt waren, den guten Ruf der geistlichen Häuser und die sociale Ordnung wahren zu helfen.[2]) Da der Zudrang zu den Klöstern sehr bedeutend wurde, so sah sich die kirchliche Gesetzgebung gleichfalls veranlasst, über die Aufnahme eigene Normen zu erlassen, um jede Störung des Friedens hintanzuhalten. In diesem Sinne machte die Kirche in Spanien[3]) sowohl wie in Italien[4]) ihre gesetzgebende Gewalt geltend.

Gleichwie in den Mönchsklöstern, fand sich nicht minder auch in den Nonnenklöstern eine bunte Gesellschaft ein, die sich aus den verschiedensten Ständen zusammensetzte, deren Vertreter aber alle sich hier schwesterlich zusammenfinden mussten. So haben sich fast vom ersten Anfange an neben Personen von niederer Herkunft, Dienerinnen und Hörigen,[5]) auch Hoch=

---

[1]) Mansi, VIII. Epistola Gelasii. P. ad episcopos Lucaniae, cp. VI. pag. 37. (anno 494): si quis etiam de religioso proposito et disciplinis monasterialibus eruditus ad clericale munus accedat inprimis eius vita praeteritis acta temporibus inquiratur, si nullo gravi facinore probatur infectus, si secundam non habuit fortassis uxorem nec a marito relictam sortitus ostenditur, si poenitentiam publicam fortassis non gessit nec ulla corporis parte vitiatus apparet, si servili aut originariae non est conditioni obnoxius: si curiae iam probatur nexibus absolutus: si assecutus est literas, sine quibus vix fortassis ostiarii possit implere ministerium.

[2]) Dionysii Ex. C. can. eccl. c. 4. pag. 172: Nullum vero recipere in monasteriis servum obtentu monachi praeter sui domini conscientiam.

[3]) Mansi, III. pag. 1012. Ex conc. Toletano (a. 400): Si aliquis incognitus monasterium ingredi voluerit, ante triennium monachi habitus ei non praestetur. Et si intra tres annos aut servus aut libertus vel colonus quaeratur a domino suo, reddatur ei cum omnibus, quae attulit, fide tamen accepta de impunitate. Si autem intra triennium requisitus non fuerit, postea quaeri non potest, nisi sit tam longe, quod inveniri non potest; sed tamen ea, quae in monasterium adduxit, dominus servi recipiat.

[4]) Mansi, VIII. Epistola Gelasii. P. ad episcopos Lucaniae, cp. 14. pag. 41. (a. 494): Generalis etiam querelae vitanta praesumptio est, qua propemodum causantur universi passim servos et originarios dominorum iura possessionumque fugientes sub religiosae conversationis obtentu vel ad monasteria sese conferre vel ad ecclesiasticum famulatum conniventibus quoque praesulibus indifferenter admitti, quae modis omnibus est amovenda pernicies, ne per christiani nominis institutum aut aliena pervadi aut publica videatur disciplina subverti.

[5]) S. Hier. ep. 130. cp. 6. pag. 980 (ad Demetriadem): Quasi ex radice (sc. Demetrias) foecunda multae simul virgines pullularunt, exemplumque patronae et dominae (sc. Demetrias) secuta est clientum turba atque famularum.

geborene, vornehme und reiche Frauen und Jungfrauen aus altpatricischen Geschlechtern, wie eine heilige Paula, Principia, Demetrias, Eustochium, Asella, Melania u. a., dem Klosterwesen gewidmet.[1]) Aus der früher schon erwähnten großen Zahl der Nonnenklöster in Rom allein kann man schließen, welche Begeisterung Reiche und Arme, Hohe und Niedrige für dieses Leben ergriffen hatte. Daneben fehlte es gleich anfangs nicht an Missbräuchen, indem manche Leute die Klöster sogar als willkommene Versorgungshäuser ihrer missgestalteten Kinder verwenden wollten.[2])

Wie im weiteren Verlaufe unserer Epoche die Bewohnerschaft der Nonnenklöster sich gestaltete, darüber bieten die Quellen keine Aufklärung. Übrigens läſst gerade dieser Umstand schließen, dass der Grundsatz, allen Ständen die Klöster zugänglich zu machen, selbst in der Folge noch bestehen blieb. Diesbezüglich können wir keine Wandlung der Anschauungen bemerken; denn auch das altkirchliche Institut der canonischen Jungfrauen besteht noch am Ende des fünften Jahrhunderts, da uns Ennodius als Angehörige desselben die Schwester des heiligen Epiphanius von Pavia[3]) vorführt.

2. Die Probe.

Bei der Aufnahme in das Kloster konnte von einem bestimmten Alter der Aufgenommenen keine Erwähnung geschehen, weil hierüber keine allgemein giltigen Bestimmungen maßgebend waren. Denn wenn die Autoren des Occidentes über diesbezügliche Zeit- und Altersverhältnisse berichten, so beziehen sie diese nicht auf den Eintritt in das Kloster, sondern auf die später erfolgte Ablegung der Gelübde. Es muss also vor dieser auch in den italischen Klöstern vom Anfange an eine Probezeit bestanden haben, da ja auch die ägyptischen Mönche seit den ältesten Zeiten sie beobachteten.[4]) Diese anfangs auch für Italien maßgebende Sitte Ägyptens hat später noch Cassian durch seine Regel autorisiert. Während wir in Afrika, Spanien und Italien noch im vierten Jahrhundert Bestimmungen für das Alter derjenigen Jungfrauen begegnen, die im Kloster oder außerhalb desselben mit der Ablegung des Gelübdes den Schleier nehmen wollten, führt Hieronymus Fälle an, dass Jungfrauen von Jugend auf, ja seit der Kindheit das Nonnenleben begonnen hatten; dieselben durften nach den bestehenden Gesetzen der Kirche erst später die Gelübde ablegen, mussten also eine Probezeit durchmachen.

[1]) S. Hier. ep. 22. cp. 29. pag. 113—114. (ad Eustochium): Si quae ancillulae sunt comites propositi tui, ne erigaris adversus eas, ne infleris ut domina. Unum sponsum habere coepistis, simul psallitis, Christi simul corpus accipitis.

[2]) S. Hier. ep. 130. cp. 6. pag. 980: Solent miseri parentes et non plenae fidei christiano deformes et aliquo membro debiles filias, quia dignos generos non inveniunt, virginitati tradere.

[3]) Ennodius: Vita b. Epiphanii l. c. pag. 350. 356.

[4]) Instit. l. IV. cp. 1. 2. pag. 49.

Nach der Regel des heiligen Cassian wurde die Aufnahme unter vielen Vorsichtsmaßregeln vorgenommen, um unwürdige und untaugliche Leute von den Klöstern fernzuhalten. So musste der Petent unter sehr demüthigenden Prüfungen vor der Klosterpforte während zehn Tage um Aufnahme bitten;[1]) wenn er hier die erste Probe der Beharrlichkeit bestanden hatte, wurde er in das Kloster aufgenommen. Diese Aufnahme fand unter einer feierlichen Form statt, indem der Candidat vor der ganzen Klostergemeinde die neue Mönchskleidung aus den Händen des Abtes erhielt;[2]) hingegen wurde seine frühere Kleidung noch für den etwaigen Austritt in der Probezeit vom Ökonomen des Hauses aufbewahrt, nach derselben aber an Arme vertheilt.[3]) Nach der Einkleidung wurde der Aufgenommene noch nicht in die Schar der Brüder eingereiht, sondern einem Senior übergeben, der in der Nähe des vestibulum des Klosters die Obsorge der Fremden und Gäste auf sich hatte, und der ihn gerade in diesem Amte zur Demuth und Geduld erziehen musste, bis nach Ablauf eines Jahres die Aufnahme in eine der klösterlichen Zehnschaften unter einem neuen Senior erfolgte, so dass also der Candidat erst jetzt endgiltig der Congregation angehörte.[4])

Wie Cassian verbindet auch der heilige Basilius die Aufnahme mit einer tüchtigen Berufsprobe des Candidaten, da dessen Vorsatz durch körperliche und verdemüthigende, den Weltleuten als schmachvoll erscheinende Arbeiten auf seine Festigkeit geprüft werden soll. Und wenn Cassian erst nach der einjährigen Probe die endgiltige Aufnahme in die Congregation zulässt, so gestattet auch Basilius erst auf Grund der genannten Prüfung die Einverleibung in die Fraternität (corpus fraternitatis), welche formell durch die Ablegung des Gelübdes, die professio virginitatis, erfolgte,[5]) eine Feier, die auch Cassian nicht ausschließt, vielmehr voraussetzt, da er an anderer Stelle[6]) sich über die Heiligkeit der Profess und die Verantwortung für das Gelübde äußert.

3. Das Gelübde.

Der Inhalt. — Fragen wir, welchen Inhalt das Gelübde hatte, so finden wir in den Quellen die mannigfachsten Andeutungen, aber ohne eine bündige Form.

Wenn das Gelübde beim heiligen Basilius als professio virginitatis bezeichnet erscheint, so ist sein Inhalt durchaus nicht auf diesen Wortlaut

---

[1]) Instit. l. IV. cp. 3. pag. 49—50.
[2]) ibid. l. IV. cp. 5. pag. 50.
[3]) ibid. l. IV. cp. 6. pag. 51.
[4]) ibid. l. IV. cp. 7. pag. 52.
[5]) Regula s. Bas. Interr. 6. 7.
[6]) Instit. l. IV. cp. 33. pag. 71.

beschränkt, da dieser Ausdruck nur mit Rücksicht auf das Alter des Gelobenden gebraucht ist.[1]) Auch die völlige Besitzlosigkeit ist nach den Einrichtungen Ägyptens und nach denen des heiligen Basilius und Cassian, sowie nach dem Zeugnisse des Salvianus von Lerin[2]) eine selbstverständige Voraussetzung für den Charakter eines Mönches. Aber selbst diese Punkte sind bloß einzelne Erscheinungen des Gelübdes, dessen wesentlicher Inhalt der ist, dass der Mönch der Welt in allen Beziehungen völlig entsagt, was man als Gelübde der Armut und Keuschheit bezeichnen könnte, und dass er sich mit Preisgebung seines Eigenwillens und seiner Sonderwünsche ganz der klösterlichen Lebensordnung hingibt, was alles der Gehorsam gegen den Klostervorstand in sich begreift. Demnach bildete nicht eine einzige Tugendübung, etwa die der Keuschheit, sondern die ganze im Hause herrschende Disciplin, das ganze mönchische Leben, den Gegenstand der Profess.

So fasst schon Cassian, der Interpret der ägyptischen Klostereinrichtungen, das Gelübde auf; er bezeichnet es überhaupt als völlige Lossagung von der Welt und aller offenen und geheimen Anhänglichkeit an dieselbe;[3]) er spricht von einem Gelöbnis, das die Heiligung des Lebens und die Hervorbringung der Früchte derselben zur Pflicht macht, und wendet auf dasselbe die nach der Schrift des Alten und Neuen Testamentes vor Gott geltende, strenge Verbindlichkeit des Gelübdes an.[4]) Diese Anschauung hält fernerhin auch Papst Leo I.[5]) fest, und den gleichen Sinn legt dem Gelübde dann noch die

---

[1]) Regula s. Bas. Interr. 6. 7.

[2]) Salviani, presbyteri Massiliensis, opera omnia ed. Pauly Vindobonae 1883. Ad eccles. cathol. adversus avaritiam l. II. 3. § 12. pag. 249 (a. 440).

[3]) De Instit. coenob. l. IV. cp. 34. pag. 72: Abrenuntiatio nihil est aliud quam crucis ac mortificationis indicium, ideoque noveris hodierno die te huic mundo et actibus ac desideriis eius esse defunctum teque secundum apostolum mundo huic esse crucifixum tibique hunc mundum.

[4]) ibid. cp. 33. pag. 71: Sicut namque inmensa gloria fideliter servientibus deo ac secundum institutionis huius regulam ei cohaerentibus repromittitur in futurum, ita poenae gravissimae praeparantur his, qui tepide eam negligenterque fuerint exsecuti et secundum hoc, quod professi sunt vel quod ab hominibus esse creduntur, fructus etiam congruos sanctitatis eidem exhibere neglexerint, melius est enim secundum scripturae sententiam non vovere quemquam quam vovere et non reddere, et maledictus, qui facit opera domini neglegenter.

[5]) Leonis M. opera omnia, tom, I, II. Lugduni, 1700. ed. II. auctore Pasch. Quesnel. Epist. 2. (ad Rusticum Narbonensem episcopum) a. 453. tom. I. pag. 208: Propositum monachi proprio arbitrio aut voluntate susceptum deseri non potest absque peccato. Quod enim quis vovit, Deo debet et reddere. Unde qui relicta singularitatis professione ad militiam vel ad nuptias devolutus est, publicae poenitentiae satisfactione purgandus est, quia etsi innocens militia et honestum potest esse coniugium, electionem meliorum deseruisse transgressio est.

römische Liturgie zur Zeit des Papstes Gelasius[1]) bei, indem darnach nicht bloß die Jungfräulichkeit, sondern auch die Armut, Niedrigkeit und Ascese überhaupt gelobt wurden; übrigens herrscht selbst noch im Zeitalter des heiligen Benedict dieselbe kirchliche Auffassung.[2])

Eine allgemein giltige Formel für das Klostergelübde wird es in der ersteren Zeit kaum gegeben haben.[3]) Eher könnte angenommen werden, dass schon damals ein einheitlicher Name für das Gelübde Eingang gefunden habe. Denn es findet sich als stets wiederkehrende Bezeichnung für diesen heiligen Act der Ausdruck: Professio oder Propositum. Schon Papst Siricius[4]) (384—398) nennt das Gelübde propositum sanctitatis, und Cassian[5]) gebraucht für die Ablegung desselben das Wort profiteri; bei Papst Leo I.[6]) heißt es darum gleichfalls propositum monachi oder professio, und bei Salvian[7]) findet sich wiederholt der Ausdruck: religionem profiteri; ja am Ende des fünften Jahrhunderts ist der liturgische[8]) Name dafür propositum oder propositum sanctum und die allgemein kirchliche Bezeichnung professio monachorum.[9]) Darnach sind diese Bezeichnungen auch ständige Namen des Gelübdes in der kirchlichen Gesetzgebung; so hat das Concil von Arles (452) den Ausdruck: religionis professio und das von Tour (461): propositum professae religionis.[10]) Endlich wiederholen sich eben solche Bezeichnungen immer wieder auch in den zahlreichen Gesetzen der weltlichen Gesetzgebung.

Die Feier der Ablegung. — Da sich also die christliche Welt über den vollen Inhalt des Gelübdes klar war, hat man die Ablegung desselben als

---

[1]) Sacramentarium Gelasianum. Liturgia Romana vetus edente L. A. Muratorio Venetiis 1748, tom. I. pag. 629—630.

[2]) Dionysii Exig. Cod. can. eccl. c. 7. pag. 173. (Aus dem Conc. von Chalced. can. 7. Mansi, VII. pag. 359.) Qui semel in clero deputati sunt aut monachorum vitam expetiverunt, statuimus neque ad militiam neque ad dignitatem aliquam venire mundanam aut hoc tentantes et non agentes poenitentiam, quominus redeant ad hoc, quod propter Deum primitus elegerunt, anathematizari. Cf. Cod. can. eccl. can. 16. pag. 174.

[3]) Wilpert („Die gottgeweihten Jungfrauen“ l. c. S. 306) bezeichnet zwar den im Briefe des heiligen Hieronymus an Demetrias, die römische Klostervorsteherin, vorkommenden Ausdruck: „Renuntio tibi, diabole, et seculo tuo et pompae tuae et operibus tuis“, als ausgebildete Formel des Gelübdes, doch scheinen diese Worte nach dem Zusammenhange und der Allgemeinheit ihres Inhaltes nur die Gedanken ausdrücken zu sollen, welche der Heilige seiner Schülerin zur öfteren Erwägung anempfiehlt, damit sie sich in der standhaften Haltung des Gelübdes üben und befestigen könne.

[4]) Mansi, III. pag. 657. Epist. 1. ad Himerium ep. Tarrac.

[5]) Siehe z. B. oben S. 55. Anm. 4.

[6]) Siehe oben S. 55. Anm. 5.

[7]) Z. B. ad eccles. l. II. 3. § 12. l. c. pag. 249.

[8]) Sacramentarium Gelasianum, l. c. pag. 629—630. und 719—720.

[9]) Vita s. Fulgentii R. Migne, s. l. 65. pag. 117.

[10]) Mansi, VII. pag. 881 und 946.

einen so bedeutungsvollen jurisdictionellen Act gehalten, dass man ihn von Alters her gewissen Regeln unterworfen hat. Daher hat man es in dieser Zeit allenthalben und nicht beim heiligen Basilius allein, wie Schönen meint,[1]) mit einer wahren Gelübdesolemnität zu thun. Bezüglich der Entgegennahme des Gelübdes war jene Persönlichkeit maßgebend, die seit jeher in der Kirche als Hüterin der kirchlichen Disciplin galt — der Bischof. Darum sehen wir stets die Bischöfe die Ablegung des Gelübdes, die bei den Nonnen mit der Segnung verbunden war, entgegennehmen, was ja schon bei den „kirchlichen Jungfrauen" seit alter Zeit üblich war;[2]) wie denn auch der heilige Ambrosius[3]) diesen Act wiederholt dem sacerdos, also dem Bischof, vindiciert, und mehrmals Kirchenversammlungen dieser Zeit das Verbot aussprechen, dass presbyteri die bezeichnete heilige Handlung vornehmen.[4]) In den Mönchsklöstern jedoch konnten seit jeher nach der allgemeinen Gewohnheit die betreffenden Vorstände die Gelübdeablegung entgegennehmen.

Weil dieser Act auch für den Voventen von der größten Bedeutung war, so wurden die Lebenszeit, in der das Gelübde abgelegt werden durfte, und gewisse Umstände der Feier selbst von jeher normiert. Bezüglich des Alters finden wir im ersten Anfange bei Mönchen und Nonnen in gleicher Weise denselben Grundsatz vertreten: Weil durch das Gelübde eine geistliche Ehe mit Christus eingegangen wird, so wird auch für dessen Ablegung das Alter der Heiratsfähigkeit eingehalten. Für die Mönche bezeugt dies der heilige Basilius[5]) und für die Nonnen der heilige Ambrosius.[6]) Bezüglich der ersteren finden sich im ganzen Verlaufe unserer Epoche keine gesetzlichen Normen vor, durch welche für das Gelübde ein höheres Alter verlangt worden wäre; im Gegentheile scheint der erwähnte Grundsatz immer aufrecht erhalten worden zu sein, da, als Päpste des fünften Jahrhunderts die Zulassung von befähigten Mönchen zum Clerus indulgierten, sie eine Dispens bezüglich des Alters nicht zugestehen wollten; somit ist klar, dass, da immer nur in der klösterlichen Disciplin erprobte Leute vorausgesetzt werden,[7]) die

---

[1]) Dr. Schönen: Das Wesen der Gelübdesolemnität. Theolog. Quartalschrift, 56. Bd. Tübingen, 1874. S. 200—201.

[2]) J. Wilpert, l. c. S. 307.

[3]) S. Ambros. De virg. I. 11. pag. 162.

[4]) Mansi, III. Conc. Carth. IV. (398) XI. pag. 952. ibid. Cod. canonum eccl. afr. can. VI. pag. 711. Mansi, IV. Conc. Carth. (419). tit. VI. pag. 424.

[5]) Regula. Interr. 6. 7.

[6]) De virginitate liber unus, VII. 40. pag. 223.

[7]) Schon Papst Siricius betont dies nachdrücklich (Epist. 1. ad Himerium ep. Tarracon. Mansi, III. pag. 660.), ferner Innocenz I. (Mansi, III), Gelasius (Mansi, VIII) und Leo I. Siehe unten.

Ablegung der Gelübde in den Mönchsklöstern schon in verhältnismäßig jungen Jahren hat stattfinden können.

Bezüglich der Nonnen treten uns aber schon in der ersten Hälfte unserer Periode mehr oder minder strenge Bestimmungen entgegen. Zwar geben hierüber für Italien anfangs die Quellen keine Kunde; es müssen uns vielmehr die Verhältnisse in Spanien und Afrika die italischen Zustände beleuchten helfen. So wurde in Spanien schon um das Jahr 380 auf dem Concil von Saragossa diesbezüglich das 40. Lebensjahr als Norm angesetzt,[1]) wobei noch nicht entschieden ist, ob sich diese Bestimmung auf klösterliche Jungfrauen bezieht, oder ob die erwähnte Einkleidung nur die Ablegung des Gelübdes der Keuschheit von Seite der canonischen Jungfrauen berücksichtigt; das letztere ist für dieses Land immerhin das Wahrscheinlichere. In Afrika hingegen erscheint das 25. Lebensjahr als Normaljahr,[2]) vor welchem die Abnahme des Gelübdes mit der Einkleidung und Segnung nur in besonderen Fällen vom Concilium Milevitanum[3]) gestattet wurde. In Italiens Quellen jedoch tritt in den ersten Anfängen der Nonnenklöster eine strenge Scheidung zwischen Eintritt und Profess noch nicht klar zutage; so unterscheidet der heilige Ambrosius[4]) keineswegs zwischen der ersten Einkleidung oder dem Eintritte in das Kloster und der Profess vor dem Bischof, indem er sagt, dass letztere zugleich mit der Änderung des Kleides vorgenommen worden sei. Doch ist es schon nach Hieronymus'[5]) brieflichen Mittheilungen Thatsache, dass eine gewisse Erziehung der Eingetretenen vorgenommen wurde, und selbst schon aus der ersten Zeit Kinder für das Klosterleben erzogen wurden, z. B. Eustochium im Kloster der Marcella in Rom.

Wir können also die Trennung des Eintrittes von der Profess umso mehr festhalten, als unter Papst Leo I. uns Bestimmungen bekannt werden, die eine besondere Strenge an sich tragen und mit althergebrachten Verhältnissen in Rom, besonders dem Institute der Diaconissinnen, im Zusammenhange stehen. Denn dieser Papst verordnete, dass auch die klösterlichen Jungfrauen nur nach langer Probezeit zur Velation und Consecration zugelassen werden

---

[1]) Mansi, III. pag. 635. Conc. Caesaraugustanum (c. 380) can. VIII: Item lectum est, non velandas esse virgines, quae se Deo voverint, nisi quadraginta annorum probata aetate, quam sacerdos comprobaverit.

[2]) Mansi, III. Codex canonum ecclesiae africanae, can. XVI. pag. 718. Item placuit, ... ut ante XXV annos aetatis nec diaconi ordinentur nec virgines consecrentur. Wiederholt im Conc. Carth. III. cp. 4. ibid. pag. 880. 28. Aug. 397 (Cf. Hefele, II. S. 61).

[3]) Mansi, IV. Conc. Milevit. II. can. 26. pag. 334 (a. 416).

[4]) De virginitate l. III. 1. pag. 173.

[5]) Ep. 107. (ad Laetam). cp. 13. Ep. 127. (ad Principiam). cp. 5. 6. pag. 954.

durften, indem für sie nochmals das 40. Lebensjahr[1]) normiert wurde. Dazu kommt noch, dass auch die weltliche Autorität, der weströmische Kaiser Maiorianus,[2]) zur selben Zeit das gleiche Normaljahr für die Übernahme des Schleiers festsetzte. Ja selbst die bloße bräutliche Hingabe an Gott, welche schon in den früheren Lebensjahren geschah, wurde als thatsächliches Gelöbnis aufgefasst, und das Eingehen der Ehe nach dem 25. Lebensjahre als Abfall mit der Kirchenbuße bestraft, jedoch nicht als ungiltig angesehen.[3])

Da die Profess als bräutliche Hingabe an Gott die Unlösbarkeit des geistlichen Ehebundes in sich schloss, und demnach die Untreue und der sittliche Fall der Nonne als Ehebruch aufgefasst und bestraft wurde,[4]) so finden wir sie auch als rechtlich bedeutsamen Act schon vom Anfange an mit Ceremonien umkleidet. Schon für diese Zeit erscheint wenigstens bezüglich der Nonnen der öffentliche Charakter der Feier verbürgt. Denn beim heiligen Ambrosius ist das Volk bei der Profess einer Nonne anwesend in einem

---

[1]) Der Liber Pontificalis bietet keine sichere Angabe; denn im Abrégé Felicien überliefert er das 60. und im Abrégé cononien das 40. Lebensjahr.

Abrégé Felicien. (Duchesne l. c. pag. 90. [Leo I. 440.—461]): Hic constituit, ut monacha non acceperit velaminis capitis benedictione nisi probata fuerit in virginitate LX annorum.

Abrégé cononien l. c. pag. 90: Hic constituit, ut monacha non acceperit velaminis capitis benedictionem, nisi probata fuerit in virginitate XL annos.

Restitution l. c. pag. 91: Hic constituit, ut monacha non acciperit velaminis capitis benedictionem, nisi probata fuerit in virginitate LX annorum. Ebenso l. c. pag. 239.

Beachtet man, dass in den zahlreichen afrikanischen Concilsbestimmungen das 25. Jahr wiederholt auftritt, auch die in der Kirchendisciplin so strengen Spanier das 40. Jahr festsetzen, das Concil von Chalcedon selbst im 15. Canon dasselbe Jahr festhält (cf. Mansi, VII. pag. 397), und dass in Gallien, wo man seit Papst Innocenz I. so eifrig sich römische Einrichtungen zum Muster nahm, auf dem Concil von Agde (Mansi, VIII.) gleichfalls das 40. Jahr festgehalten wurde, so kann wohl nur die gleichlautende Angabe des L. P. als die richtige angesehen werden. Die Abweichungen der anderen Redactionen des L. P. dürften wohl darauf zurückzuführen sein, dass von den Klosterfrauen einige zum Dienste bei den Frauentaufen, also als Diaconissinnen, herangezogen wurden, für die eben nach apostolischer (I. Timoth. 5, 9) Überlieferung das 60. Lebensjahr vorgeschrieben war.

Mansi, VII. pag. 898, Statuta antiquae ecclesiae (98): Viduae sanctimoniales, quae ad ministerium baptizandarum mulierum eliguntur, honestae et doctae sint. Cf. Baronii ann. eccl. tom. IV. pag. 637 (a. 390).

[2]) Nov. tit. 8. anno 458. (Cf. Baronii ann. eccl. tom. VI. pag. 234. ad ann. 458 n. 4.

[3]) Mansi, VII. pag. 884. Conc. Arel. (452). c. 52. Cf. Innoc. I. ep. ad Victricium ep. 12.

[4]) S. Ambr. De lapsu virginis consecratae, liber unus, V. 21. pag. 310: Quae (virgo) se spopondit Christo et sanctum velamen accepit, iam nupsit, iam immortali iuncta est viro. Et iam si voluerit nubere communi lege coniugii, adulterium perpetrat, ancilla mortis efficitur.

Falle, wo es sich entschieden um Klosterverhältnisse handelt.[1]) Übrigens waren auch hiebei jene Ceremonien gebräuchlich, welche bei der Gelübde-Ablegung Gott geweihter Jungfrauen überhaupt maßgebend waren. Denn diese noch im Kreise ihrer Angehörigen fortlebenden Jungfrauen[2]) erhielten bei der öffentlichen Gelobung ebenso vom Bischof die Weihe oder Segnung mit der Übernahme des Schleiers (mafortes), wie die klösterlichen Jungfrauen; auch schildert der heilige Hieronymus die geweihten Jungfrauen Roms, die wegen ihres Benehmens seinen scharfen Tadel aus Bethlehem vernehmen müssen, gleichfalls mit Kleidern, wie sie bei klösterlichen Jungfrauen, ja auch bei Mönchen, z. B. bezüglich des Ciliciums, vorkommen.[3]) Auf die wichtigsten Punkte der Ceremonien eingehend muss ich zunächst hervorheben, dass schon die Zeit der Profess keine willkürliche war, sondern durch die hohen Feste der Kirche fixiert wurde, wenigstens stellt dies der heilige Ambrosius augenscheinlich als eine in der ganzen Christenheit geltende Regel hin, und zwar bezeugt er diese vom Osterfeste[4]) ebenso wie vom Weihnachtsfeste.[5]) Im Laufe der Zeit wurde diese Feier noch auf mehrere Festtage verlegt; denn am Ende des fünften Jahrhunderts finden wir die benedictio virginis an das Epiphaniefest, den Weißen Sonntag (Ostern) und an die Apostelfeste geknüpft; in dringenden Fällen konnte auch hievon abgegangen werden.[6])

---

[1]) S. Ambr. De lapsu virg. consecr. lib. unus, V. 20. pag. 309.

[2]) Mansi, III. pag. 1134. Canones Synodi Romanorum ad Gallos episcopos. can. 1. (Innocentius I.): Si virgo velata iam Christo, quae integritatem publico testimonio professa a sacerdote prece effusa benedictionis velamen accepit, sive incestum commiserit seu furtum, adultero mariti nomen imposuit. Cf. J. Wilpert: Die gottgeweihten Jungfrauen. l. c. S. 308 ff.

[3]) S. Hier. ep. 22. (ad Eustochium) cp. 17. pag. 111. (anno 384.)

[4]) Exhortatio virginitatis, liber unus, VII. 42. pag. 288: Venit paschae dies, in toto orbe baptismi sacramenta celebrantur, velantur sacrae virgines. De lapsu virginis consecratae, liber unus. V. 19. pag. 309. Der Heilige spricht die gefallene Nonne eines mailändischen Klosters folgendermaßen an: Non es memorata diei Dominicae resurrectionis, in quo divino altari te obtulisti velandam?

[5]) De Virgin. l. III. 1. 1. pag. 173. Das Citat oben S. 30, Anm. 4.

[6]) Mansi, VIII. Gelasii P. ep. ad episcopos Lucaniae, cp. 12. pag. 41: Devotis quoque Deo virginibus nisi aut in epiphaniarum die aut in albis paschalibus aut in apostolorum natalitiis sacrum minime velamen imponant (sc. episcopi), nisi forsitan (sicut de baptismate dictum est) gravi lanquore correptis, ne sine hoc munere de seculo exeant, implorantibus non negetur. Hiemit stimmt auch das Sacramentarium Gelasianum überein. (l. c. pag. 629—630.) A. Thiels Ansicht, wonach er auf Grund der circa hundert Jahre auseinander liegenden Berichte des Ambrosius und Gelasius den dies epiphaniarum mit dem Weihnachtsfeste identificiert, ist unannehmbar. Die Angaben beider Autoren sind für ihre Zeit wörtlich zu fassen; es hat eben später aus Rücksicht für die eigentliche Festesfeier die gedachte Verlegung stattgefunden.

A. Thiel: Epistolae Rom. Pontif. Anm. 71. zur ep. 14. Gelasii. pag. 369.

Die Feier der Gelübde geschah umsomehr öffentlich vor allem Volke, als dieses nach Ablegung des Gelöbnisses als Zeuge desselben das bedeutsame „Amen“ sprach,[1]) und die Messliturgie des ausgehenden fünften Jahrhunderts sogar Gebete enthält, die zu dem Schlusse berechtigen, dass die genannte Feier sowohl für Mönche als für Nonnen während der heiligen Messe stattfand.[2]) Hierauf legte der Bischof unter Gebet seine Rechte auf das Haupt der Jungfrau, indem dieselbe nach der steten kirchlichen Auffassung ihre Jungfräulichkeit Gott als Opfer darbrachte. Dann wurde ihr Haupt mit dem Schleier[3]) (velamen capitis[4]) oder mafortes) bedeckt. Diese Mafortes war eine das Haupt und nach Cassian[5]) auch den Hals und die Schultern bedeckende Umhüllung und erscheint zur Zeit dieses Autors auch bei den Mönchen des Abendlandes im stehenden Gebrauche. Der Name und die Herkunft dieses Kleides ist ägyptisch. Es ist jedoch auch hier der Einfluss des altchristlichen Jungfrauenstandes nicht zu verkennen; wie nur dessen Mitgliedern das Tragen des jungfräulichen Schleiers gestattet war, so durfte dieser auch nur den klösterlichen Jungfrauen, wenn sie das Gelübde ablegten, gereicht werden. So konnten auch die klösterlichen Witwen das Gelöbnis der Keuschheit ablegen, jedoch die Einkleidung mit dem Schleier und der Segnung des Bischofs, also der unauflösliche geistige Ehebund mit Christus, wurde ihnen, wenn sie auch im Klosterverbande lebten, nicht gewährt.[6])

Während im Oriente, in Ägypten und Syrien, die Sitte herrschte, dass die klösterlich Gelobenden zum Ausdrucke ihrer Weihe an Gott die Zierde des Hauptes, das Haar, den Vorsteherinnen der einzelnen Klosterabtheilungen zur Tonsur darboten und daher als Nonnen fortan bedeckten oder umhüllten Hauptes umhergiengen,[7]) ist für den Occident das Gegentheil verbürgt.

---

[1]) S. Ambros. De lapsu virginis consecratae, liber unus, V. 20. pag. 309.

[2]) Sacramentarium Gelasianum, l. c. pag. 631—634. und 719—720.

[3]) ibid. De virginitate I. 11. pag. 162.

[4]) Liber pont. l. c. pag. 239. Siehe S. 59. Anm. 1 u. 4.

[5]) De instit. coenob. I. 6. pag. 13. Cassian bespricht überhaupt die Kleidung der ägyptischen Mönche und führt über die mafortes Folgendes an: Post haec augusto palliolo tam amictus humilitatem quam vilitatem pretii compendiumque sectantes colla pariter atque umeros tegunt, quae mafortes tam nostra quam ipsorum nuncupantur eloquio et ita planeticarum atque byrrorum pretia simul ambitionemque declinant.

[6]) Mansi, VIII. Epist. Gelasii P. cp. 13. pag. 41: Viduas autem velare pontificum nullus attentet, quod nec auctoritas divina delegat nec canonum forma praestituit. Non est ergo penitus usurpandum eisque sic ecclesiastica sunt ferenda praesidia, ut nihil committatur illicitum.

Ebenso cp. 21. pag. 43: nam de viduis sub nulla benedictione velandis superius late sufficienterque praediximus.

Ebenso: Nov. tit. 8. anno 458.

[7]) S. Hier. ep. 147. (ad Sabinianum) cp. 5. pag. 1089: Moris est in Aegypti et Syriae monasteriis, ut tam virgo quam vidua, quae se Deo voverint et seculo renuntiantes

So viel der heilige Ambrosius[1]) hievon berichtet, wurde der Nonne das Haar nicht genommen, erst im Falle sündhafter Untreue sollte es ihr bei der Übernahme der Kirchenbuße abgeschnitten werden. Ja, den Nonnen war das Abschneiden der Haare sowohl durch die kirchlichen, als auch durch die staatlichen Gesetze verboten, wie dies aus der folgenden Erwägung klar wird. Es schildert zwar der heilige Hieronymus[2]) das heuchlerische Betragen mancher Mönche und Nonnen des Occidentes und geißelt am mönchisch-ascetischen Benehmen der letzteren besonders das Abschneiden der Haare. Daraus darf jedoch auf das Klosterleben kein Schluss gezogen werden. Diese falschen Nonnen werden vielmehr hier nicht so sehr Nonnensitte als Büßersitte (quasi propter religionem) äußerlich nachgeahmt haben. Denn es war schon im Jahre 390 durch kirchliche und bürgerliche Gesetze den Frauen das Abschneiden der Haare verboten. Die kirchliche Gesetzgebung[3]) hat diese Unsitte besonders auf der Synode von Gangra bekämpft, da sie überhaupt gegen die übertrieben rigoristische Ascese des Eustathius von Sebaste († 376) die christliche Moral über das eheliche Leben schützen musste. Darauf berief sich eben auch die weltliche Gesetzgebung,[4]) wenn sie im gleichen Sinne vorgieng.

Bei den Mönchen aber ist hierin vom Anfange an eine gegentheilige Praxis zu beobachten. Nach dem Vorbilde Ägyptens[5]) kam die Mönchstonsur auch in Italien bereits in der ältesten Zeit zur Geltung. Denn schon der heilige Hieronymus deutet an, dass die Mönche Italiens und insbesonders von Rom das Haupthaar abgeschnitten haben, da falsche Nonnen in Nachahmung mönchischer Sitten Ärgernis erregten, weshalb der Heilige seine Schülerin vor ihnen warnt.[6]) Ja, er führt die Tonsur augenscheinlich auf

---

omnes delicias seculi conculcarint, crinem monasteriorum matribus offerant desecandum non intecto postea contra apostoli voluntatem incessurae capite sed ligato pariter ac velato.

[1]) De lapsu virg. consecratae cp. 8. 35. pag. 314: Amputentur crines, qui per vanam gloriam occasionem luxuriae praestiterunt.

[2]) Ep. 22. (ad Eustochium) cp. 27. pag. 111. (anno 384.)

[3]) Mansi, II. pag. 1095. can. 6. Cf. Hefele I. 751. Dieser Grundsatz beruht offenbar auf dem Ausspruche des heiligen Apostel Paulus, dass es für ein Weib schimpflich sei, geschoren oder kahl gemacht worden zu sein. (I. Cor. 11, 6).

Ebenso: Mansi, IV. Statuta Complutensia, 82. pag. 536: Si quae mulier quasi propter religionem capillos suos detonderit, anathema sit.

[4]) l. 27. Cod. Theod. XVI. 2. (Imp. Valentinianus, Theodosius et Arcadius A. A. A. Tatiano Pr. P.): Feminae, quae crinem suum contra divinas humanasque leges instinctu persuasae professionis absciderint, ab ecclesiae foribus arceantur (a. 390).

[5]) Regula s. Pachomii († 348). cp. 96. (Holsten, I. 31.)

[6]) Hier. ep. 22. (ad Eustochium) cp. 27. pag. 111. (a. 384.) Aliae virili habitu veste mutata erubescunt esse feminae, quod natae sunt, crinem amputant et imputenter erigunt facies eunuchinas. Sunt quae ciliciis vestiuntur et cucullis fabrefactis; ut ad infantiam redeant, imitantur noctuas et bubones.

ein apostolisches Gebot zurück, wenn er Eustochium auch vor jenen falschen Mönchen warnt, welche nach Frauensitte das Haar pflegen.[1]) Desgleichen hätte er keinen Grund, dem abendländischen Mönche Sabinianus[2]) von der Tonsur der ägyptischen Nonnen zu erzählen, wenn sie diesem nicht als maßgebende Norm gegolten hätte. Gegenüber diesen minder deutlichen Zeugnissen bezeichnet aber gleichzeitig Paulinus von Nola[3]) die Tonsur des Haupthaares als Kennzeichen des echten Mönches und als eine allgemeine Sitte. Durch diese Angabe wird also klar, dass schon Hieronymus die Mönchstonsur als allgemein giltige Gewohnheit der Kirche voraussetzte, als welche sie sich auch in den folgenden Jahrzehnten stets erhalten hat. Darum setzen sie die Regeln des sechsten Jahrhunderts als selbstverständliches Gebot der Mönchssitte voraus,[4]) und steht darum auch der heilige Benedict auf diesem Boden des kirchlichen Gewohnheitsrechtes, wenn er die Tonsur seiner Brüder nur indirect andeutet.[5])

Die Kleidung. — Es wurde bereits erwähnt, dass die Aufnahme in das Kloster mit der Übernahme einer neuen Kleidung verbunden war; dieselbe sollte schon nach Basilius[6]) den Mönch als solchen kennzeichnen und durch die Ähnlichkeit der Form die Gemeinsamkeit des Berufes bekunden. Darnach hatten auch die Mönche des Occidentes vom Anfange an ihre besondere Kleidung im Gebrauche. Denn der heilige Hieronymus schildert die falschen Mönche seiner Zeit mit Kleidern, durch welche sie in heuchlerischer Weise ihre mönchische Gesinnung zur Schau tragen wollten. Er hebt besonders den schwarzen Mantel (nigrum pallium)[7]) hervor, ein Kleid, dessentwegen die ersten Mönche in Rom spottweise Graeculi genannt wurden;[8]) ferner berichtet er vom

---

[1]) ibid. cp. 28. pag. 111. Sed ne tantum videar disputare de feminis, viros quoque fuge, quos videris catenatos, quibus feminei contra Apostolum crines, hircorum barba nigrum pallium et nudi in patientia frigoris pedes. Haec omnia argumenta sunt diaboli.

[2]) Ep. 47. (ad Sabinianum) cp. 5. pag. 1089.

[3]) Ep. 22. n. 2. pag. 115. (ad Severum): Paulinus bezeichnet neben der eigenartigen Kleidung auch die Tonsur als Kennzeichen des wahren Mönches vor dem falschen: sagulis palliati, nec balteo sed reste succincti; capillum ad cutem caesi.

[4]) Regula s. Stephani et Pauli, cp. 29: nullus fratrum audeat tonsurari sine oratione abbatis; nec alia tonsura quisquam nisi nobis solita tonsurari affectet.

[5]) Reg. s. Ben. cp. 1: Tertium vero monachorum teterrimum genus est Sarabaitarum, qui nulla regula approbati .... operibus servantes saeculo fidem mentiri Deo per tonsuram noscuntur.

[6]) Regula, interr. 11.

[7]) Ep. 22. (ad Eustochium) cp. 28. pag. 111—112.

[8]) Alteserra, V. 17. Es könnte diese Bezeichnung übrigens auch von ihrem griechischen Namen herrühren; man vergleiche die Schilderung im Itinerar des Dichters Rutilius, l. c. pag. 12:

Processu pelagi iam se Capraria tollit,
Squallet lucifugis insula plena viris.
Ipsi se monachos Graio cognomine dicunt,
Quod soli nullo vivere teste volunt.

supercilium,[1]) das über das Gesicht gezogen wurde, um es zu verhüllen und die Augen vor verbotenem Blicke zu schützen. Wenn hier auch keine klösterlichen Mönche zu verstehen sind, so lassen sie doch die Vermuthung zu, dass die wahren und aufrichtigen Mönche in den Klöstern dieselbe oder eine ähnliche Kleidung werden benützt haben.

Auch die Mafortes finden wir bereits bei Mönchen und Nonnen des Occidentes vom Anfange an verbreitet. Da jedoch Cassian dieses Kleidungsstück als Schulter- und Halsumhüllung schildert, und der Dichter und Bischof Apollinarius Sidonius[2]) das palliolum ausdrücklich als Mönchskleid erwähnt, so kann man nicht umhin, dieses klösterliche Mäntelchen mit der schon bei Ambrosius angeführten Mafortes zu identificieren. Sehr gebräuchlich war von jeher das cilicium,[3]) ein Bußkleid, dessen Kameel- oder Ziegenhaare nach innen gekehrt waren. Es hatten dieses Kleid sowohl einzeln stehende Asceten, die keinem Klosterverbande angehörten, wie der in Südgallien weilende Priester Sulpicius Severus und der aus Ägypten heimkehrende Postumianus,[4]) als auch klösterliche Mönche, wie die auf der Insel Capraria;[5]) schließlich wird der allgemeine Gebrauch des cilicium im Occidente von Johann Cassian[6]) selbst vorausgesetzt, da er dieses Kleid seinen Mönchen untersagt.

Dieses alles macht den Eindruck, als wäre die Mönchskleidung des Occidentes noch zu keiner Einheitlichkeit gelangt; doch zeigt Paulinus von Nola,[7]) dass bereits um das Jahr 400 die Mönche eine typische Kleidung besaßen; denn er bezeichnet sie mit dem pallium, cilicium, sagulum und cingulum als echte Mönche gegenüber den falschen und schlechten Nachahmern des ascetischen Lebens.

Dem allem gegenüber zeigt wieder Cassian eine deutliche Entwicklung in einer von Ägypten und dem Oriente überhaupt abweichenden Form. Er berichtet uns zwar von der ägyptischen Mönchskleidung, verhält sich

---

[1]) Ep. 50. (ad Domnionem) pag. 238. Audio praeterea eum (ein schlechter Mönch in Rom) libenter virginum et viduarum cellulas circumire et adducto supercilio de sacris inter eas literis philosophari. Quid in secreto, quid in cubiculo mulierculas docet?

[2]) Apoll. Sid. IV. ep. 9. (Bibliotheca maxima SS. Patr. et scrpt. eccl. tom. VI. pag. 1095). Novoque genere monachum complet sub palliolo vel sub paludamento ferarum carnibus abstinet.

[3]) Vergl. Alteserra, VI. 13. pag. 568.

[4]) Sulp. Sev. Dialog. I. 1. pag. 152. Beim Beginne des Dialoges heißt es: Expansis in terram ciliciis consedimus.

[5]) S. August. ep. 48. 4. tom. II. 14.

[6]) De instit. I. 2. pag. 10.

[7]) Paulini opera ed. Muratorius, ep. 22. n. 2. pag. 115. (ad Severum): So bezeichnet er die Mönche nach Anführung des pallium und cilicium als: sagulis palliati, nec balteo sed reste succincti; capillum ad cutem caesi.

aber bezüglich ihrer Einführung im Occidente ablehnend, da für sie dessen geographische Lage, Klima und Sitte maßgebend sein sollen.[1])

Nach der typischen Mönchskleidung des Paulinus läſst daher auch Cassian nur im allgemeinen ein den Mönch kennzeichnendes Gewand gelten, das den ganzen Leib bedeckend einerseits den Anstand und die gute Sitte wahrt und andererseits dem Leibe gegen die natürlichen Einflüsse zum Schutze gereicht.[2]) Auch das cingulum setzt Cassian als fortdauernd voraus, da es sowohl den Zweck hat, das Kleid zur Arbeit fest an den Leib zu halten, als auch zur Wahrung der Keuschheit mahnen soll.[3]) Ein Fortschritt aber in der Entwicklung des Mönchthums für die Zwecke, die es im Occidente und zunächst insbesondere in Italien zu erfüllen hatte, ist bezüglich der Kleidung darin begründet, daſs Cassian alles, was Neuheit und Absonderlichkeit verräth und den Laien zum Anstoße gereichen könnte, aufgibt und die Einfachheit der Kleidung (vilitas) mit dem Anstande paaren will.[4])

Es entspricht daher durchaus diesem Grundsatze, wenn die specifisch ägyptische Kleidung, die cucullа, eine Kopfbedeckung, die zum Halse herabreichte,[5]) das colobium (κολόβιον),[6]) ein Unterkleid mit verkürztem Ärmel, das Mäntelchen um die Schultern (palliolum, mafortes),[7]) die rebracchiatoria[8]) oder redimicula, ein Kopfband aus Wolle, das vom Haupte herabführend um den Oberleib geschlungen das weite Gewand des Leibes (tunica)[9]) zusammenhielt, und schlieſslich die Sandalen[10]) (gallicae, caligae) im Occidente bei Cassian nur eine theilweise Anerkennung gefunden haben; denn diese

---

[1]) De instit. I. 10. pag. 15: Haec dicta sunt, nequid praetermisisse de Aegyptiorum habitu videamur, ceterum a nobis tenenda sunt illa tantummodo, quae vel locorum situs vel provinciae usus admittit, nam neque gallicis nos neque colobiis seu una tunica esse contentos hiemis permittit asperitas et parvissimi cuculli velamen vel melotae gestatio derisum potius quam aedificationem ullam videntibus comparabit, quapropter illa tantum, quae superius commemoravimus, quaeque sunt et humilitati professionis nostrae et qualitati aerum congruentia, a nobis quoque adfectanda censemus, ut omnis summa nostri vestitus non in novitate habitus, qui possit offendiculum hominibus saeculi huius inferre sed honesta in vilitate consistat.

[2]) Instit. I. 2. pag. 9: Vestis quoque sit monachi, quae corpus contegat tantum ac repellat verecundiam nuditatis et frigoris retundat iniuriam, non quae seminaria vanitatis aut elationis enutriat.

[3]) ibid. I. 1. pag. 8, und I. 11. pag. 16.

[4]) ibid. I. 10. pag. 15. Das Citat oben Anm. 1.

[5]) ibid. I. 3. pag. 11.

[6]) ibid. I. 4. pag. 12.

[7]) ibid. I. 6. pag. 13.

[8]) ibid. I. 5. pag. 12.

[9]) ibid. I. 10. pag. 15.

[10]) ibid. I. 9. pag. 14.

Kleidungsstücke konnten zum Theile der strengeren Witterung des Nordens[1]) nicht standhalten, zum Theile aber mussten sie eher das Gelächter der Leute erregen, als dass sie zur Erbauung hätten beitragen können;[2]) was nämlich für die ägyptische oder syrische Wüste noch angieng, solches passte nicht für Klöster inmitten cultivierter Landstriche und einer unter besonderen Sitten stehenden Bevölkerung.

Von diesem Standpunkte aus nimmt Cassian auch gegen das cilicium, das in Ägypten gebraucht wurde, und das wir im Occidente nicht bloß bei selbständigen Asceten, sondern auch in Klöstern gefunden haben, entschieden Stellung und verwirft es als eine unpassende, dem Charakter des Occidentes und den dortigen Bestimmungen widersprechende Einführung. Indem sich Cassian hiebei besonders auf die katholische Regel, auf die decreta patrum und die generalis sententia beruft, muss man annehmen, dass dieses Kleid im Occidente nach einer uns unbekannten Quelle schon früher verboten worden war, oder dass sein Gebrauch einem aus der kirchlichen Gesetzgebung hervorgegangenen Klostergesetze widersprach.[3]) Cassian wollte mit dem Gesagten zwar keine allgemeine Regel für die Mönchskleidung des Occidentes aufstellen und nur allgemeine Weisungen an die Hand geben, sprach sich aber doch bei einer späteren Gelegenheit dafür aus, dass wenigstens ein Theil der ägyptischen Kleidungsstücke[4]) dem armen Mönche zukomme.

Diese bei der Grundlegung und im ersten Entwicklungsstadium herrschende Sitte einer klösterlichen Kleidung hält auch noch in der Mitte dieser Periode an, wie aus der von Salvianus[5]) um 440 verfassten Schrift: Adversus avaritiam erhellt; denn er setzt das lange Gewand voraus, ohne welches das erwähnte cingulum keine Bedeutung hat, und führt das charakteristische Pallium an. Vergleicht man diese Angabe mit jenen von Apollinaris Sidonius, Paulinus und Cassian, so kommt man zu dem Schlusse, dass die Mönchskleidung bereits in dieser Zeit eine feststehende, typische Ausbildung erhalten hat. Selbst auch in der letzten Zeit unserer Periode treten uns genug Zeugnisse gegenüber, in welchen der öffentliche und allgemeine Gebrauch

---

[1]) Demselben Grundsatze huldigte auch St. Benedict in seinen Bestimmungen über die mönchische Kleidung. Reg. cp. 55.

[2]) Inst. I. 10. pag. 15.

[3]) ibid. I. 2. pag. 10. Das Citat oben S. 50. Anm. 3.

[4]) ibid. IV. 13. pag. 55. Quos ita novimus omni ex parte nudos existere, ut praeter colobium, maforte, gallicas, meloten ac psiathium nihil amplius habeant. Das colobium soll hier das lange Kleid, die tunica, ersetzen, während das ψιάθιον die Bettmatte bezeichnet.

[5]) Adv. avar. IV. 5. § 24. pag. 308. An die Klosterleute seiner Zeit richtet er folgende Worte: Non credis, ac licet religionem vestibus simules, licet fidem cingulo adseras, licet sanctitatem pallio mentiaris, non credis omnino. Cf. Alzog: Patrologie, S. 381.

einer eigenen Klosterkleidung verbürgt wird. So erzählt noch der Bischof Ennodius[1]) vom Ende des fünften Jahrhunderts, wie ihm zu seiner mönchischen Profess eine cuculla geschenkt wurde.

Ja selbst die justinianische Gesetzgebung[2]) verbietet den Mönchen, die Klosterkleidung abzulegen und läſst dabei die Absicht erkennen, eine bestehende Sitte vor der Übertretung zu schützen; dieses Gesetz beruft sich ferner auf eine Verfügung der Kaiser Leo und Anthemius[3]) vom Jahre 466, insoferne diese auf die Beobachtung der klösterlichen Clausur dringt, und erklärt, jene frühere Bestimmung noch näher auseinandersetzend, daſs auch das Ablegen der Klosterkleidung verboten sei.

Ebenso hatten die Nonnen seit der ersten Zeit ihres Auftretens im Occidente schon unter Ambrosius[4]) eine eigene Kleidung. Desgleichen bezeugt sie auch schon frühzeitig der heilige Hieronymus, nach diesem muſs sie außerdem noch den Charakter der demüthigen Einfachheit, ja der trauernden Buße gehabt haben.[5]) Auch hiefür waren die canonischen Jungfrauen der alten Zeit bahnbrechend, da sie bei der Ablegung ihres Gelübdes mit dem Schleier noch eine einfache, dunkle Kleidung erhielten,[6]) wie selbst jene Frauen, welche in heuchlerischer Weise klösterliche Jungfrauen nachahmten, und vor welchen

---

[1]) Ep. Ennodii ad Apodemiam, l. c. pag. 241. Das Citat oben S. 20. Die cuculla hat sich also trotz Cassians Urtheil noch immer erhalten; es mochte hiezu ihre Bedeutung viel beitragen, da sie nach der Überlieferung der Alten zur Nachahmung und Bewahrung der kindlichen Unschuld und Demuth mahnen sollte; deshalb wurde sie auch als Umhüllung des Hauptes und des Halses bis zu den Schultern herabreichend getragen. Ihre Bedeutung erhellt ebenso aus Ennodius' Worten: humilium indumentis, wie aus den Bemerkungen bei Cassian (Instit. I. 3. pag. 11.) und Hieronymus (ep. 22. cp. 27. pag. 111.), wo er zur Kennzeichnung ihres Zweckes sagt: ut ad infantiam redeant. So darf es uns auch nicht wundernehmen, daſs St. Benedict sie gleichfalls in seine Regel aufnahm. (Reg. 55.)

[2]) l. 53. Cod. Just. I. 3.: Oportere existimavimus occassionem inde accipientes perfectiorem et in omne tempus etiam hoc reformare, ita ut nemini de caetero reverendissimorum monachorum licentia sit, tale quid agere et relinquere quidem monachicum habitum circumcingere autem qualemcunque militiam aut cingulum aut dignitatem aut eorum, qui in iudiciis versantur, sequi vitam et Dei servitio humanas occupationes praeferre aut cognoscere.

Dat. 5. Kal. Dec. C. P. Post. Coss. Lampad. et Orest. an. II. (532.)

[3]) l. 29. C. Just. I. 3. anno 466.

Wir stehen hiemit schon in jener Zeit, in welcher St. Benedict das 55. Capitel seiner Regel über die Kleidung seiner Mönche geschrieben hat. Unter dem Eindrucke dieser katholisch-kirchlichen Anschauungen und staatlichen Gesetze hat der heilige Patriarch eines neuen Mönchslebens auch diese Bestimmung seiner heiligen Regel einverleibt.

[4]) De virg. III. 1. 1. pag. 173. Das Citat oben S. 30.

[5]) Ep. 66. (ad Pammachium) cp. 13. pag. 402. (a. 397.) Hieronymus schreibt von Paula und Eustochium: quibus serica vestis oneri erat et solis calor incendium, nunc sordidatae et lugubres.

[6]) J. Wilpert: „Die gottgeweihten Jungfrauen." l. c. S. 310.

derselbe Heilige seine Schülerinnen Paula und Eustochium so eindringlich warnt, in schwarzgrauer Kleidung mit dem cingulum, dem cilicium, der cuculla und dem supercilium öffentlich erschienen.[1])

Die Sitte der Nonnenkleidung war vom Anfange an so allgemein, dass auch die Kirche auf der Einhaltung derselben bestand;[2]) selbst späterhin noch wurde sie von der Autorität eines Papstes Leo I.[3]) geschützt und von der Kirche festgehalten.[4]) Darum war die klösterliche Kleidung der Nonnen auch im öffentlichen Leben allenthalben sosehr anerkannt, dass selbst die weltliche Gesetzgebung[5]) sich bemüssigt sah, sie gegen Verunehrung in Schutz zu nehmen.

C. Das geistliche Leben im Kloster.

Als das vornehmste und wichtigste Element des geistlichen Lebens im Kloster galt das gemeinsame Gebet, weil darin der Hauptzweck dieses Lebens, der Dienst Gottes, zum unmittelbaren Ausdruck gelangte. Um aber dem Opfer der Hingabe an Gott das Merkmal der Reinheit und Vollkommenheit aufzudrücken, musste noch die klösterliche Entsagung hinzutreten, die in der Armut und Ascese sich bethätigte. Der Dienst Gottes verlangte auch die Sorge für das Gedeihen des leiblichen und geistigen Lebens sowohl der Klostergenossen, als auch der Mitmenschen überhaupt; darum war auch die Arbeit ein wichtiges Element des geistlichen Lebens im Kloster.

---

[1]) Ep. 22. (ad Eustochium) cp. 27. pag. 111. (a. 384.) Sunt quippe nonnullae exterminantes facies suas, ut appareant hominibus ieiunantes, quae statim, ut aliquem viderint, ingemiscunt, demittunt supercilium, et operta facie vix unum oculum liberant ad videndum. Vestis pulla, cingulum sacceum, et sordibus manibus pedibusque venter solus, quia videri non potest, aestuat cibo. Aliae virili habitu veste mutata erubescunt esse feminae, quod natae sunt, crinem amputant et impudenter erigunt facies eunuchinas. Sunt quae ciliciis vestiuntur et cucullis fabrefactis, ut ad infantiam redeant, imitantur noctuas et bubones.

[2]) Mansi, III. Conc. carth. IV. can. 11. pag. 952. (a. 399): Sanctimonialis virgo, cum ad consecrationem suo episcopo offertur, in talibus vestibus applicetur, qualibus semper usura est professioni et sanctimoniae aptis.

[3]) Ep. 2. ad Rusticum Narbon. ep. tom. 1. pag. 208. Inqu. 15. (a. 443): Puellae, quae non coactae parentum imperio sed spontaneo iudicio virginitatis propositum atque habitum susceperunt, si postea nuptias eligunt, praevaricantur, etiam si consecratio non accessit.

[4]) Mansi, VII. pag. 898. Statuta ecclesiae antiquae, 97: Sanctimonialis puella, dum ordinatur, vestem mutet, qualem semper vestiat.

[5]) l. 12. § 1. Cod. Theodos. XV. 7. Imp. Theodosius, Arcadius et Honorius Rufino Pr. P.: His illud adiicimus, ut mimae et quae ludibrio corporis sui quaestum faciunt, publice habitu earum virginum, quae Deo dicatae sunt, non utantur.

1. Das Gebet.

In der Verrichtung des Chorofficium herrschte in den occidentalischen Klöstern, als Cassian seine Institutionen verfasste, große Verschiedenheit. Von den ägyptischen Mönchen hat man gelernt, das Chorgebet aus Psalmen, Orationen und Lesungen zusammenzustellen, aber die Zahl und Anordnung dieser Bestandtheile erfuhren alsbald fast ebenso viele Abweichungen vom Ursprünglichen, als es Klöster gab.[1]) Auch eine später noch zu erörternde asiatische Ausbildung des klösterlichen Chorgebetes, der hora matutina, hat bereits im Occidente Boden gewonnen,[2]) so dass Cassian in seinen Institutionen auf beide Quellen zurückgeht und darnach Regeln aufstellt, die den abendländischen Verhältnissen mehr entsprechen.[3])

Die ägyptischen Klöster hatten kein Tagesofficium, sondern ihre Mönche kamen bloß zur Vesper und zu den Nocturnen zur Nachtzeit zusammen, während sie am Tage dem privaten Gebete und der Arbeit in den Zellen oblagen,[4]) so dass also der Charakter des Eremitenlebens auch in den durch Pachomius geschaffenen Cönobiten-Genossenschaften[5]) noch grell zum Durchbruche kam. Damit steht auch das im Einklange, was der heilige Hieronymus[6]) über das ägyptische Klosterleben zu berichten weiß, dass nämlich dessen Mönche, und zwar die Cönobiten, tagsüber nicht zusammenkamen, bis sie zur hora nona das gemeinsame Psalmengebet und die Lesung aus der Heiligen Schrift vereinte, worauf sie sich zum gemeinsamen Mahl begaben, so dass das vorangehende Gebet eher als Tischgebet, denn als das gewöhnliche Chorgebet betrachtet werden sollte.

Diese Lebensweise der Ägypter, die leicht zum müßigen Verbringen der Tageszeit Gelegenheit und Anlass bot, behagte dem heiligen Cassian nicht; er wollte auch die Tageszeit zwischen dem öffentlichen, gemeinsamen, also unter Aufsicht stehenden Chorgebete und der sonstigen Beschäftigung vertheilt wissen.[7]) Hiefür aber hat er das asiatische Vorbild verwertet, indem er in Palästina, Mesopotamien und überhaupt im ganzen Oriente das aus

---

[1]) Cass. Instit. l. II. cp. 2. pag. 18. atque in hunc modum diversis in locis diversum canonem cognovimus institutum totque propemodum typos ac regulas vidimus usurpatas, quot etiam monasteria cellasque conspeximus.

[2]) ibid. l. III. cp. 6. pag. 40. Näheres hierüber unten.

[3]) ibid. l. II. cp. 2. pag. 18: quapropter necessarium reor antiquissimam patrum proferre in medium constitutionem, quae nunc usque per totam Aegyptum a dei famulis custoditur, quo novelli monasterii in Christo rudis infantia antiquissimorum potius patrum vetustissimis institutionibus inbuatur. Cf. l. III. cp. 3. pag. 34.

[4]) ibid. l. III. cp. 2. pag. 34.

[5]) Evelt l. c. S. 7 und 8.

[6]) Ep. 22. (ad Eustochium) cp. 34—36. pag. 118—121.

[7]) Instit. l. III. cp. 3. pag. 34.

der hora matutina, tertia, sexta und nona bestehende Tagesofficium eingeführt vorfand.[1])

Hierin brauchte er sich bloß an die Weisungen der Regeln des heiligen Basilius zu halten, nach welchen neben den Gebetsstunden am Abende, zur Nachtzeit und gegen Morgen noch die bezeichneten Horen streng einzuhalten waren.[2]) Es ist jedoch zu bemerken, dass für Cassians Regel auch im Occidente schon der Boden bereitet war. Denn diese Theilung des Chorgebetes in ein Tages- und Nachtofficium, wobei die Psalmen vornehmlich Verwendung fanden, war hier von Alters her so eingebürgert, dass Papst Damasus diese Sitte vielleicht wegen einzelner Unterlassungen, besonders in bischöflichen Kirchen, durch eine eigene Constitution sowohl in den Kirchen als auch in den Klöstern allgemein zur Geltung brachte,[3]) indem ja die sogenannten apostolischen Stunden der Terz, Sext, Non, Vesper und des Nachtofficiums als das öffentliche Gebet der Cleriker in den bischöflichen Kirchen[4]) schon von Alters her üblich waren.

Diese Sitte frischt hier Damasus wieder auf und legt sie auch den neu erstandenen Klöstern als Pflicht auf, was uns umso weniger wundernehmen darf, als ja diesen schon im vierten Jahrhundert einige Basiliken anvertraut wurden, an welchen die zum Clerus erhobenen Äbte und Mönche den Gottesdienst und die Bewachung der ehrwürdigen Heiligthümer der Märtyrer zu besorgen hatten.[5]) Anfangs hielten sich die Mönche bezüglich des Chorofficiums einfach an die Laiensitte der christlichen Welt, wonach auch die Laien des Orientes und Occidentes des Morgens und Abends, sowie mitunter auch zur Nachtzeit mit ihrem Clerus im Gotteshause zum gemeinsamen Lobe Gottes sich einzufinden pflegten.[6]) Darum gab es in Ägyptens Klöstern kein gemeinsames Tagesofficium; ja selbst im Occidente können wir nach Damasus noch Unregelmäßigkeiten beobachten: so folgte man im Kloster des heiligen Paulinus von Nola der ägyptischen Richtschnur insofern, als nur morgens und abends, nicht aber während des Tages das Chorofficium gepflegt wurde;[7]) selbst in den Frauenklöstern des heiligen Ambrosius scheint man das Tagesofficium noch nicht gekannt zu haben.[8])

---

[1]) Instit. l. III. cp. 1. pag. 33. und cp. 3. pag. 35—38.

[2]) Cf. Pleithner: Geschichte des Breviergebetes. S. 164 ff.

[3]) Lib. pontif. IV. pag. 213. (Damasus 366—384): Hic constituit, ut psalmos diu noctuque canerentur per omnes ecclesias; qui hoc praecepit presbyteris vel episcopis aut monasteriis.

[4]) Pleithner l. c. S. 232 ff.

[5]) G. B. de Rossi: Roma sotterranea cristiana, III. 1877. pag. 529.

[6]) Pleithner l. c. S. 203—232.

[7]) Vita s. Paulini Nolani, c. 53. n. 1. (Migne, s. l. 61. pag. 122 B.)

[8]) Baunard: Histoire d. s. Ambroise, pag. 194.

Wenn nun der heilige Basilius und nach ihm der ganze Orient das Tagesofficium annimmt, so mag dies seinen Grund darin haben, dass Damasus eben die Regel dieses Heiligen bestätigt hat,[1]) und diese somit bezüglich des Tagesofficiums die Vermittlerin des päpstlichen Willens geworden ist. Als nun Rufin diese Regel im Occidente in weiteren Kreisen verbreitete, so hatte er keine Schwierigkeit, auch das Tagesofficium zur Geltung zu bringen; vielmehr dürfte es diesem Umstande zuzuschreiben sein, dass er in der von ihm redigierten Regel des heiligen Basilius von der näheren Auseinandersetzung des Officiums, der äußeren Observanz und der Ceremonien des klösterlichen Lebens überhaupt absah[2]) und sich mehr auf die Darlegung jener Lehren beschränkte, welche auf die innere Umbildung der Sitten und die Leitung der Seelen Rücksicht nehmen. Daraus ist erklärlich, dass die Regel in dieser Form in den verschiedenen Klöstern Italiens neben den einheimischen sich leicht Eingang verschaffte, ohne dass sie diese verdrängte, weil sie in der praktisch-ascetischen Leitung des Hauses dem Willen des Abtes oder den verschiedenen Hausregeln noch in vielen Stücken freien Spielraum ließ. Jedoch entbehrt auch sie nicht mancher Andeutungen, welche uns belehren, dass selbst Rufin die Übung der öffentlichen Tagesofficien in Italien im Sinne des heiligen Basilius voraussetzte, da die Mönche, welche bei jenen nicht anwesend sein können, ihrer Pflicht an Ort und Stelle ihres jeweiligen Aufenthaltes nachkommen sollen.[3])

Wenngleich Italien, wie aus diesen Thatsachen erhellt, auch aus Asien einzelne Neuerungen für das Mönchswesen schöpfte, so müssen wir doch sagen, dass für die ursprüngliche italische Observanz immerhin die ägyptischen Einrichtungen maßgebend gewesen sind; denn Hieronymus würde nicht wiederholt in seinen Briefen den römischen Frauen oder Nonnen das Einhalten des Tagesofficiums ans Herz gelegt haben, wenn es schon allgemein eingeführt worden wäre, während er das Nachtofficium nur nebenbei als eine selbstverständliche Übung berührt.

Eine merkwürdige Entstehungsgeschichte hat jedoch die hora matutina, die wir als hora prima zu bezeichnen pflegen. Während die hora tertia, sexta und nona eine altkirchliche Einführung sind und vom Clerus her auch beim Mönchswesen Eingang gefunden haben, erscheint die hora matutina als eine mönchische Schöpfung. Denn man pflegte in den Klöstern des Ostens

---

[1]) Freiburger Kirchenlexikon von Wetzer und Welte. 1847. I. S. 650. (Anno 366.)

[2]) Zum Unterschiede von Cassian, der diesen Zweck in den ersten vier Büchern seiner Instituta verfolgt, die Grundsätze der geistlichen Ausbildung des Mönches aber in den acht weiteren Büchern der Instituta, sowie in seinen conlationes patrum darlegt.

[3]) Regul. Interr. 107. (Holsten, I. pag. 92): Unusquisque tota mente et devotione complere debet, id quod scriptum est: Cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino. Si enim corporaliter non occurrat adesse cum ceteris ad orationis locum, in quocunque loco inventus fuerit, quod devotionis est, expleat.

seit jeher unmittelbar nach den Vigilien der Nacht, also im Anschlusse an das Nachtofficium, das eigentliche Morgengebet zu verrichten, nach welchem die Mönche in ihre Zellen giengen, ohne sich jedoch dem Schlafe hingeben zu dürfen. Das letztere fand aber, wie begreiflich, vielfache Übertretung, weshalb man auf den Gedanken kam, dieses eigentliche Morgengebet vom Nachtofficium zu trennen und zwischen beiden den Schlaf einfach zu gestatten.[1] So entstand die hora matutina, nach welcher die Mönche an ihre Arbeit giengen. Jedoch nicht in Ägypten entschloss man sich zu dieser Milde, sondern in Asien, und speciell wird von Cassian[2] behauptet, dass jenes bethlehemitische Kloster, in welchem er selbst das Mönchsleben viele Jahre geübt hatte, die Heimat der hora matutina sei. Bei dem regen Verkehre der orientalischen Klöster unter einander und mit denen des Occidentes ist es begreiflich, dass sich diese Hora auch in Gallien schon geltend gemacht hatte,[3] bevor Cassian seine Instituta zur Anerkennung brachte; sie muss dort auf dem Wege der Nachahmung eingeführt worden sein, was aus dem Umstande erhellt, dass sich zur Zeit der Abfassung der Instituta in Gallien bezüglich dieses Gebetes bereits Missstände eingeschlichen hatten, indem man sich gegen den Zweck der hora matutina auch noch nach ihr dem Schlafe hingab;[4] aber auch in Italien hatte sie bereits vor Cassian allgemeine Anerkennung gefunden.[5]

Ja, schon im Jahre 384 konnte sich der heilige Hieronymus auch für unser Gebiet bezüglich dieser Hora auf einen solch allgemeinen Gebrauch berufen.[6] Sie mag aber eben erst vor kurzem eingeführt worden sein; denn noch stellt sie der Heilige mit der Vesperandacht in Parallele, während er in den späteren Briefen nach dem Jahre 404 diese Hora in die regelmäßige Zeitfolge einreiht.[7]

---

[1]) J. Cassiani Instit. l. III. cp. 4. pag. 38—39. Hiemit ist auch der scheinbare Widerspruch erklärt, welchen Pleithner (l. c. S. 245) bei zwei Angaben des heiligen Chrysostomus über das Chorgebet bei Sonnenaufgang vorfindet.

[2]) ibid. l. III. cp. 4. pag. 38.

[3]) ibid. l. III. cp. 5. pag. 40.

[4]) ibidem.

[5]) ibid. cp. 6. pag. 41: Denique per Italiam hodie consummatis matutinis hymnis quinquagesimus psalmus in universis ecclesiis canitur, quod non aliunde quam exinde tractum esse non dubito.

[6]) Ep. 22. (ad Eustochium) cp. 37. pag. 121. (a. 384.): Horam tertiam, sextam, nonam, diluculum quoque et vesperam nemo est, qui nesciat . . . . . Noctibus bis terque surgendum, revolvenda quae de scripturis memoriter retinemus, diluculum erklärt Petschenig (pag. 38) mit πρὸς ὄρθρον.

[7]) Ep. 107. (ad Laetam) cp. 9. pag. 686. (a. 404.): Praeponatur virgo veterana, quae illam doceat et assuescat exemplo ad orationes et psalmos nocte consurgere, mane hymnos canere, tertia, sexta, nona hora stare in acie quasi bellatricem Christi accensaque lucernula reddere sacrificium vespertinum.

Ep. 108. (ad Eustochium) cp. 19. pag. 712. (a. 404.): In derselben Reihenfolge.

Ep. 130. (ad Demetriadem) cp. 15. pag. 991. (a. 414.): Praeter psalmorum et orationis ordinem, quod tibi hora, tertia, sexta, nona, ad vesperum, media nocte et mane semper est exercendum, statue, quot horis sanctam scripturam ediscere debeas.

Ich habe vorhin die Auffassung ausgesprochen, nach welcher die Prim als canonische Hora sich aus der früher privaten Morgenandacht der Mönche entwickelt habe. Hierin befinde ich mich mit Dr. Bickell[1]) und nach ihm mit Pleithner im Widerspruche; letzterer behauptet,[2]) Cassian, der in dieser Sache unser Gewährsmann ist, unterscheide nach der Trennung eine zweifache hora matutina, von welchen die eine noch mit den Vigilien verbunden geblieben sei, und unseren Laudes entspreche, die andere aber, welche losgetrennt wurde, unserer Prim entspreche. Pleithner begründet dies damit, dass Cassian im dritten und vierten Capitel des dritten Buches seiner Regel von zwei verschiedenen sollemnitates matutinae spreche. Diese Annahme, welche zugleich der Beweis sein soll, erweist sich aber als irrig, wenn man den Schluss des dritten Capitels und den Anfang des vierten vergleicht.[3])

Sonst ist bei Cassian kein Satz auffindbar, der von einer zweifachen sollemnitas matutina sprechen würde. Im folgenden Capitel beschreibt dann derselbe Autor[4]) den Fehler, welchen die gallischen Mönche bezüglich der erwähnten Morgenandacht begiengen, und erzählt, wie die ägyptischen Mönche ihrer alten Gewohnheit treu blieben, nämlich mit Aufbietung aller

---

[1]) Über die Entstehung und Entwicklung der canonischen Tagzeiten von Bickell, „Der Katholik", Mainz, 1873. Jahrg. 53. II. S. 402.

[2]) Pleithner l. c. S. 252.

[3]) Wie die übrigen Horen, so will Cassian auch die sollemnitas matutina durch Stellen aus der Heiligen Schrift begründen und schreibt daher am Schlusse des dritten Capitels u. a.: „Praevenerunt oculi mei ad diluculum: ut meditarer eloquia tua". In his quoque horis etiam ille evangelicus pater familias operarios conduxit in vineam suam, ita enim et ille primo mane conduxisse describitur, quod tempus designat matutinam nostram sollemnitatem, dein tertia, inde sexta, post haec nona, ad extremum undecima, in qua lucernaris hora signatur. Hierauf beginnt das vierte Capitel folgendermaßen: Sciendum tamen **hanc** matutinam, quae nunc observatur in *occiduis vel maxime regionibus*, canonicam functionem nostro tempore in nostroque monasterio primitus institutam, ubi Dominus noster Jesus Christus natus ex virgine humanae infantiae suscipere incrementa dignatus nostram quoque adhuc in religione teneram et lactantem infantiam sua gratia confirmavit. Es ist aber nicht zu zweifeln, dass auch im nächsten Satze noch der Verfasser die losgetrennte Morgenandacht im Auge hat; denn er fährt fort: usque ad illud enim tempus matutina *hac* sollemnitate, quae expletis *nocturnis psalmis et orationibus* post modicum temporis intervallum solet in Galliae monasteriis celebrari, cum cotidianis vigiliis pariter consummata reliquas horas refectioni corporum deputatas a maioribus nostris invenimus. Nun erzählt Cassian den oben erwähnten Grund der Lostrennung und fügt bei: decretum est (sc. a senioribus), ut usque ad ortum solis fessis corporibus refectione concessa invitati post haec religionis huius observantia cuncti pariter e suis stratis consurgerent, ac tribus psalmis et orationibus celebratis secundum modum, qui antiquitus in observatione tertiae vel sextae trinae confessionis exemplo statutus est, et somno deinceps finem et initium operationi aequali moderamine simul facerent. Hier wird also die Art und Weise der Feier dieser Hora beschrieben.

[4]) Instit. l. III. cp. 5.

Selbstbeherrschung vom Schlusse der Vigilien an in wachem Zustande das Tageslicht zu erwarten, um dann an ihre Arbeit zu gehen. Aber auch der Anfang des sechsten Capitels zeigt, dass Cassian keineswegs von einer „alten stehen gebliebenen Matutin“ [1]) spricht. Vielmehr ist im allgemeinen bloß der Schluss der nächtlichen Vigilie unverändert geblieben, weil man die früheren Psalmen (Psalm 148 ꝛc.) beibehielt; nur in der Provence („in hac regione“) hat man den Schluss der nächtlichen Vigilien, also die genannten Psalmen oder Hymnen zur neuen Morgenandacht (matutina sollemnitas) geschlagen. In den übrigen Klöstern des Occidentes, sowie im Oriente wurden jedoch für die neue Hora der 50., 62. und 89. Psalm gewählt. [2])

Wenn also Cassian für die Allgemeinheit und selbst für Italien den 148. Psalm dem Schlusse der nocturnae vigiliae, die vor der Morgenröthe beendet wurden, zuweist, so sind wir allerdings verleitet, alsogleich an die Laudes des jetzigen Breviers zu denken. Diese Hora hat, wie wenigstens aus Cassian erhellt, vorläufig noch keine selbständige Stellung und bildet ohne besonderen Namen noch einen Theil des nächtlichen Chorofficiums der älteren Klöster.

Das Bedenken aber, welches Pleithner noch hat, und welches Bickell zur obigen Annahme bewogen hat, dass Cassian mit der Einführung dieser beiden sollemnitates matutinae die biblische Siebenzahl des täglichen Lobes Gottes voll sehe, [3]) und welches nur beseitigt würde, wenn die Laudes schon jetzt als selbständige Hora aufgefasst werden, verschwindet von selbst, wenn man bedenkt, dass Hieronymus, der doch aus der Übung derselben Klosterverhältnisse wie Cassian schrieb, berichtet, zur Nachtzeit stehe man zu den Vigilien zwei- bis dreimal auf; [4]) da auch in demselben Sinne die nocturnae vigiliae des Cassian mindestens ein zweitheiliges Nachtofficium voraussetzen lassen, so ist auch ohne die Annahme der canonischen Laudes die biblische

[1]) Wie Pleithner l. c. S. 253 meint. Cassians Worte schließen diese Auffassung geradezu aus; das sechste Capitel beginnt nämlich also: Illud quoque nosse debemus nihil a nostris senioribus, qui hanc eandem matutinam sollemnitatem addi debere censuerunt, de antiqua psalmorum consuetudine immutatum, sed eodem ordine missam quo prius in nocturnis conventibus perpetuo celebratam. Da „missa“ Schlussfeier bedeutet, so ist mit diesem Satze nur gesagt, es sei das frühere Ende der nächtlichen Vigilie dasselbe geblieben. Darum fährt Cassian im nächsten Satze fort: etenim hymnos, quos in hac regione ad matutinam excepere sollemnitatem, in fine nocturnarum vigiliarum, quas post gallorum cantum ante auroram finire solent, similiter hodieque decantant, id est 148. psalmum, cuius initium est, laudate Dominum de coelis, et reliquos, qui sequuntur.

[2]) Denn nach dem obigen Satze des sechsten Capitels fährt Cassian sogleich fort: quinquagesimum vero psalmum et sexagesimum secundum et octogensimum nonum huic novellae sollemnitati fuisse deputatos.

[3]) Pleithner l. c. S. 254 und Instit. l. III. cp. 4. pag. 39.

[4]) Ep. 22. (ad Eustochium) cp. 37. pag. 121. Das Citat siehe oben S. 72. Anm. 6.

Siebenzahl selbst nach Cassians Angaben voll gemacht. Während also das Morgengebet schon in dieser Periode zu einem canonischen Stundengebete erhoben wurde, blieb das Abendgebet in den Klöstern noch auf der Stufe der privaten Andacht stehen,[1]) bis es beim Beginne einer neuen Periode des Mönchthums durch den heiligen Benedict im Completorium die gleiche Stellung angewiesen erhielt.

Auch in den Frauenklöstern fand das gottgeweihte Leben seinen hauptsächlichsten Ausdruck im gemeinsamen Gebete. Daneben sollte derselbe Zweck noch durch die Handarbeit zur Beschaffung des Lebensunterhaltes und der Armenpflege angestrebt werden.[2]) Wie bei den Mönchen, ebenso finden wir auch bei den italischen Nonnen seit der ältesten Zeit dieselbe Theilung des Chorofficiums; denn sie hatten ihre Tagzeiten: die hora matutina (Prim), tertia, sexta, nona und vespera; außerdem wurde von ihnen zu zwei und drei Malen auch zur Nachtzeit das gemeinsame Gebet verrichtet, das in der Recitation von auswendig erlernten Psalmen und Stücken der Heiligen Schrift bestand.[3])

Wie dieser Modus des Chorgebetes in den oben erwähnten römischen Nonnenklöstern eingebürgert war, ebenso übte Paula, die aus Rom in den Orient gezogen war, in ihrem Kloster zu Bethlehem dasselbe Chorofficium fort. Wenn auch hier eine Dreitheilung der Nonnen (tres turmae) in den vornehmen, mittleren und unteren Stand mit getrennter Arbeit und Kost eingeführt war, so wurde doch das Psalmengebet gemeinsam und unter Hinzunahme der hora matutina mit denselben Tag- und Nachtzeiten verrichtet, was uns also umsomehr über die römische Sitte vergewissert.[4])

Bezüglich der Art und Weise, wie die Horen persolviert wurden, herrschte im Occidente ebenso wie in Ägypten die Sitte, dass die Psalmen von einem Mönche allein, der Schluss aber gemeinsam gesungen wurden.[5]) Cassian scheint dies beizubehalten, jedoch will er nach den Ägyptern die

---

[1]) Siehe oben S. 48.

[2]) S. Ambros: De virginibus l. I. cp. 10. pag. 161. (Der Heilige schreibt von den Nonnen in Bononia): Sine contubernali sexu, contubernali pudore provectae ad vicenarium numerum et centenarium fructum relictoque parentum hospitio tendunt in tabernaculis Christi indefessae milites castitatis: nunc canticis spiritalibus personant, nunc victum operibus exercent, liberalitati quoque subsidium manu quaerunt.

[3]) Hier. ep. 22. (ad Eustochium) cp. 37. pag. 121. Horam tertiam, sextam, nonam, diluculum quoque et vesperam nemo est, qui nesciat. Nec cibi sumantur nisi oratione praemissa nec recedatur a mensa nisi referatur creatori gratia. Noctibus bis terque surgendum, revolvenda quae de scripturis memoriter retinemus. Ferner ep. 108. (ad Eustochium) cp. 19, pag. 712. und ep. 130. (ad Demetriadem) cp. 15. pag. 991. Die Citate oben S. 72.

[4]) S. Hier. ep. 107. (ad Laetam) cp. 9. pag. 686. Das Citat siehe oben S. 72.

[5]) Cass. Instit. l. II. cp. 8. pag. 24. und cp. 12. pag. 27—28.

Psalmen durch die Einschiebung einer Oration getheilt wissen,[1]) die gleichfalls von einem vorgebetet werden sollte.[2]) Im einzelnen bestanden die Vesper, welche nach Sonnenuntergang gebetet wurde,[3]) und die einzelnen Nocturnen (vigiliae nocturnae), welche zu Mitternacht und nach derselben stattfanden,[4]) aus zwölf Psalmen mit zwei Lesungen, je eine aus dem Alten und Neuen Testamente; auch scheint ein Theil des Nachtofficiums auswendig recitiert worden zu sein, wenigstens gilt dies nach Hieronymus von den römischen Nonnen.[5])

Zwar stimmen Occident und Orient hierin im wesentlichen überein, zeigen aber doch, wie Cassian, der hier auf ägyptische Verhältnisse zurückgriff,[6]) zu bemerken nicht unterließ, kleine Verschiedenheiten, welche sich auf die äußere Haltung oder die Einschaltung von Orationen beziehen. Wie im nächtlichen Officium die Mönche des Abendlandes eine vielfach verschiedene Zahl von Psalmen verwendeten, ebenso geschah es bei den Tageshoren; auch diesen Verschiedenheiten gegenüber gieng Cassian auf die ägyptische Gewohnheit zurück, indem nach ihm die diesbezüglichen Horen gleichmäßig aus drei Psalmen und drei Orationen bestehen sollten.[7])

Außer dem Chorgebete hatten die Mönche und Nonnen gemeinsam auch noch der Anhörung des öffentlichen Gottesdienstes in den Kirchen der übrigen Gläubigen zu obliegen, da sie keine eigene Hauskapelle besaßen. Zwar spricht Hieronymus[8]) nur von Paulas Kloster in Bethlehem, wenn er mittheilt, dass die Nonnen nach den dort üblichen drei Abtheilungen unter der Führung von je einer Mater in die öffentliche Kirche giengen, um am Sonntage dem vorgeschriebenen Gottesdienste beizuwohnen; aber es entspricht diese Sitte ganz den allgemein kirchlichen Verhältnissen[9]) und speciell auch den italischen, da die Mönche und Nonnen[10]) für sich gemeinsam am Sabbath

---

[1]) Cass. Instit. l. II. cp. 11. pag. 26—27.

[2]) ibid. l. II. cp. 8. pag. 24. und cp. 10. pag. 25.

[3]) S. Hier. ep. 107. (ad Laetam) cp. 9. pag. 686, wo gesagt wird, die Vesper werde bei angezündetem Lichte gehalten; auch Cassian setzt die Vesper zur Abendzeit an. (Inst. l. III. cp. 3. pag. 38.) Das Citat siehe oben S. 72 und 73.

[4]) S. Hier. in den citierten Briefen: ep. 22. 107. 108. 130.

[5]) Ep. 22. (ad Eustochium) cp. 37. pag. 121. Siehe oben S. 72.

[6]) Instit. l. II. cp. 4. pag. 20.

[7]) ibid. l. III. cp. 3. pag. 35—38.

[8]) Ep. 108. (ad Eustochium) cp. 19. pag. 712.

[9]) Alteserra, VII. 2. und 16.

[10]) S. Ambr. De lapsu virg. consecr. liber unus VI. 24. pag. 311: ad quem (locum) religiosae matronae et nobiles certatim currebant tua (lapsa virgo) oscula petentes, quae sanctiores et digniores te erant. und Joh. Cass. De Instit. coenob. l. III. cp. 2. pag. 34. Cassian verpflanzt hier die ägyptische Mönchssitte nach Italien, wo die Nonnen sie unter der Führung des heiligen Ambrosius und auf die Anregungen des heiligen Hieronymus hin schon beobachteten.

und Sonntage den öffentlichen Gottesdienst besuchten und in der Kirche an einem hinter dem Clerus abgesonderten Platze des unteren Chores oder Presbyteriums Stellung nahmen.[1]) Gegen Ende des fünften Jahrhunderts jedoch dürften wohl, nach dem Sacramentarium des Papstes Gelasius zu urtheilen, wenigstens in Rom eigene Klosterkapellen bestanden haben, da die damalige Liturgie eigene Messformulare kennt, in welchen die Mönche als Diener Gottes dem besonderen Segen desselben empfohlen werden.[2]) Übrigens kann ein paar Jahrzehnte später über den Bestand solcher Kapellen oder Oratorien nach dem Zeugnisse der Benedictinerregel kein Zweifel sein.[3])

2. Die klösterliche Entsagung.

a) Die Armut.

Sollte das italische Klosterwesen der Idee desselben, nach welcher es sich in Ägypten entwickelt hatte, überhaupt entsprechen, so konnte dies nur durch die völlige Entsagung alles dessen, was das Menschenherz noch an die Außenwelt fesselt, also vor allem durch die klösterliche Armut erreicht werden.

Über die Besitzverhältnisse der Mönche sind überhaupt vom Anfange an keine festen Normen vorhanden gewesen, da ja das heilige Gelöbnis, im klösterlichen Leben alles aufzugeben, ohnehin die leitende Idee war. Für dieselbe stellt der heilige Hieronymus schon frühzeitig auch gegenüber den römischen Nonnen das ägyptische Vorbild als maßgebend hin, nach welchem die Mönche in Nitria in der Zahl von ungefähr fünf Tausend ohne das geringste Eigenthum in den Zellen getrennt wohnten;[4]) desgleichen sah es derselbe Kirchenlehrer in seinem Briefe an den römischen Mönch Pammachius,[5]) den ehemals reichen und angesehenen Senator, als integrierendes Charakteristikon des Mönches an, persönlich arm zu sein.

Aber gerade der anfängliche Mangel einer kirchlichen Gesetzesschranke gab den Anlass dazu, dass alsbald heuchlerische Elemente des mönchischen Institutes die erhabene Idee des Mönchthums durch unredlichen Erwerb von Geld und Gut verunglimpften, so dass noch im Jahre 396 sich der

---

[1]) Mit diesem Vorrechte scheint das Verbot des Papstes Bonifacius I. (418—422) zusammenzuhängen, das den Nonnen den kirchlichen Dienst verwehrte. Cf. Lib. pont. pag. 88. Hic constituit, ut nulla mulier vel monacha palla sacrata contingerit aut lavarit aut incensum ponerit in ecclesia nisi minister.

[2]) Sacramentarium Gelasianum, l. c. pag. 719. und 742.

[3]) Reg. cp. 43. 44. 45. 50. 52. u. a.

[4]) Ep. 22. (ad Eustochium) cp. 33. pag. 118. (anno 384.)

[5]) Ep. 66. (ad Pammachium) cp. 6. pag. 398. (anno 397): At nunc omnes Christi ecclesiae Pammachium loquuntur. Miratur orbis pauperem, quem hucusque divitem nesciebat.

heilige Hieronymus[1]) über diese Verunehrung des christlichen Namens beklagen musste; und doch hatte schon im Jahre 370 die weltliche Gesetzgebung das Verbot ausgesprochen, dass Cleriker und Asceten von Witwen und Mündeln beschenkt wurden, oder dieselben, sei es persönlich, sei es durch Stellvertretung beerbten, widrigenfalls der betreffende Gegenstand dem Fiscus verfallen wäre.[2])

Wenn man aus dieser Zeit auch noch die Klage des heiligen Ambrosius[3]) vernimmt, der bekennt, dass er in den Klöstern viele gefunden habe, welche zwar Nachtwachen, Psalmengebeten und Messandachten ergeben sind, aber doch die Fehler der Genussucht, des Hasses, der Eitelkeit in den guten Werken, des Neides und der Ehrabschneidung nicht ablegen, so findet man es begreiflich, dass solch harte Verfügungen der römischen Staatsgewalt möglich wurden.

Indes hat sich doch die Überzeugung von der strengen Verpflichtung der mönchischen Armut im Anschlusse an die Forderungen der verschiedenen Regeln, der Lehren der Väter und der Heiligkeit des Gelübdes im allgemeinen kirchlichen Bewusstsein unverfälscht erhalten. Diesem entsprechend führt auch Salvian[4]) in der Mitte des fünften Jahrhunderts als Zeuge der kirchlichen Anschauung die Pflicht des Mönches, dem Reichthume zu entsagen, auf das Gelübde selbst zurück. Ja die Kirche hat diese Anschauung auf dem Concil von Chalcedon noch dazu ausdrücklich autorisiert, und gieng dann dieselbe

---

[1]) Ep. 60. (ad Heliodorum) cp. 11. pag. 339. Alii nummum addunt nummo et marsupium suffocantes matronarum opes venentur obsequiis: sint ditiores monachi quam fuerant seculares: possideant opes sub Christo paupere, quas sub locuplete diabolo non habuerant, et suspiret eos ecclesia divites, quos tenuit mundus ante mendicos.

[2]) l. 20. Cod. Theod. XVI. 2. Imp. Valentinianus, Valens et Gratianus A A A. ad Damasum Episcopum urbis Romae. Ecclesiastici aut ex ecclesiasticis vel qui continentium se volunt nomine nuncupari viduarum ac pupillarum domos non adeant sed publicis exterminentur iudiciis si posthac eos affines earum vel propinqui putaverint deferendos. Censemus etiam, ut memorati nihil de eius mulieris, cui se privatim sub praetextu religionis adiunxerint, liberalitate quacunque vel extremo iudicio possint adipisci, et omne in tantum inefficax sit, quod alicui horum ab his fuerit derelictum, ut nec per subiectam personam valeant aliquid vel donatione vel testamento percipere. Quis etiam si forte post admonitionem legis nostrae aliquid iisdem eae feminae vel donatione vel extremo iudicio putaverint relinquendum, id fiscus usurpet. Lecta in ecclesiis Romae III. Kal. Aug. Valentiniano et Valente III. AA. Coss. (370.)

[3]) S. Ambros. Opera. Append. II. pag. 517: Omnem sanctitatem, quam sermonibus usurpant, indignis moribus deturpant atque devenustant.

[4]) l. c. ad eccles. cath. l. II. 3. § 12. pag. 249.

Rechtsanschauung auf die spätere kirchliche Gesetzgebung über, innerhalb welcher auch St. Benedict sein Gesetz zur Geltung brachte.[1])

Die persönliche Armut der Klosterleute wurde nun schon in den Anfängen des italischen Klosterwesens mit dem Besitzrechte der Klostergemeinde für vereinbar gehalten. Denn da das eben erwähnte Gesetz sich nur als eine theilweise Beschränkung der bisherigen Freiheit des Mönchthums, für die klösterliche Gemeinschaft irdische Güter zu erwerben, darstellt, so folgt daraus, dass von Seite der weltlichen Gewalt diese Freiheit grundsätzlich anerkannt wurde. Letzteres war aber auch kirchlicherseits der Fall; denn gerade Ambrosius und Hieronymus haben die klösterliche Gütergemeinschaft aufrechterhalten, befürwortet und in Schutz zu nehmen gesucht, ersterer da er sie dem Staate gegenüber vertrat,[2]) letzterer, da er sich darüber beklagte, dass Kinder, die sich dem Mönchsleben widmeten, in der Erbschaft meist schlecht bedacht wurden, und dass aller Erbantheil den weltlichen Kindern zugewendet wurde.[3]) Da natürlich im Sinne dieses Heiligen jeder persönliche Besitz im Kloster ausgeschlossen war,[4]) so ist nur anzunehmen, dass solche Erbantheile der Klostergemeinde zugute kommen sollten; in gut geordneten Häusern werden Besitzergreifungen dieser Art nur zu Gunsten der Gemeinschaft geduldet worden sein, ohne dass der Einzelne allein davon einen persönlichen Vortheil gehabt haben wird.

Zur Beleuchtung dieser anfänglichen Verhältnisse möge uns das diesbezügliche Verhalten jener Persönlichkeiten dienen, die wir bereits bei den Klostergründungen kennen gelernt haben.

In dem Kloster der Eustochium herrschte die vollständige Armut der einzelnen Mitglieder neben der Gütergemeinschaft der Klostergemeinde, was aus dem Hinweise auf die ägyptischen Klöster erhellt, den Hieronymus der genannten Jungfrau vorhält, indem daselbst der Mönch auch nicht das

---

[1]) Mansi, VII. pag. 384. Conc. Chalced. can. 3. Siehe das Citat unten bei den Rechtsverhältnissen. Dionysii Ex. Cod. can. eccl. c. 3. ed Migne, Patr. lat. 67. pag. 171—172: Decrevit itaque sanctum hoc magnumque Concilium, nullum deinceps non episcopum nec clericum vel monachum aut possessiones conducere aut negotiis secularibus se miscere. . . . . . . Si quis autem transgredi de caetero statuta tentaverit, huiusmodi ecclesiasticis increpationibus subiacebit.

[2]) Baronii Annal. eccl. IV. pag. 637. C. (ad ann. 390). Siehe unten bei den Rechtsverhältnissen.

[3]) Ep. 130. (ad Demetriadem) cp. 6. pag. 980—981.

[4]) Ep. 125. (ad Rusticum) cp. 16. pag. 943. Hieronymus warnt vor den falschen Mönchen, von welchen die folgenden Worte gelten: Contra omnium opinionem plenis sacculis morimur divites, qui quasi pauperes viximus. Tibi quum in monasterio fueris haec facere non licebit, et inolescente paulatim consuetudine, quod primum cogebaris, velle incipies et delectabit te labor tuus, oblitusque praeteritorum semper priora sectaberis nequaquam considerans, quid alii mali faciant, sed quid boni tu facere debeas.

geringste Eigenthum habe durfte.[1]) Desgleichen ahmte man nach dem Zeugnisse des heiligen Augustin[2]) in den römischen Klöstern seiner Zeit nach dem orientalischen Herkommen die arme Lebensweise des heiligen Paulus nach, gemäß welcher man durch eigene Handarbeit das zum Leben Nothwendige erwarb. Doch scheint bei manchen reichen Mitgliedern eine völlige Entäußerung alles Rechtes auf ihr weltliches Besitzthum beim Eintritte in das Kloster oder bei der Gründung eines solchen nicht vorgekommen zu sein, wenn dieselben auch nicht im Genusse ihrer Güter leben durften. So wissen wir, dass die heilige Paula, als sie auf ihrer Reise von Rom nach dem Oriente die Klöster auf der Insel Cypern besuchte, viele Wohlthaten spendete, und nach Bethlehem gekommen ein Männer- und ein Frauenkloster gründete, in welch letzterem sie selbst die Leitung übernahm.[3])

Ebensowenig kann man von dem berühmten Senator Pammachius sagen, dass er bei seinem Antritte des klösterlichen Lebens alles Besitzes oder alles Besitzrechtes entsagt habe, da er seinen Besitz theils lebend verschenkte, theils sterbend den Armen hinterließ.[4]) Hingegen hat Demetrias nur der Einkünfte ihres Vermögens zu Gunsten der Armen entsagt,[5]) scheint aber ebensowenig wie Paula und Melania in Campanien ihr Vermögen als solches aufgegeben zu haben; theils mit dem Erträgnisse desselben, theils mit dem Erlöse ihrer Arbeiten im Kloster konnte sie einem zweiten Vorsatze zum besten ihrer Nebenmenschen nachkommen.[6])

Wie Melania ihr Vermögen nicht gänzlich aufgegeben, sondern mit dessen jährlichen Einkünften von zwölftausend Goldstücken die Armen beschenkt[7]) und ihre Klöster in Campanien und auf Sicilien erhalten hat, ebenso scheint auch ihre Mutter Albina als Genossin im klösterlichen und ascetischen Leben ihrem Eigenthume nicht völlig entsagt zu haben, da sie auch als solche fort-

---

[1]) S. Hier. ep. 22. (ad Eustochium) cp. 33. pag. 118.

[2]) de mor. eccl. l. I. 70. (I. 711.) Das Citat siehe unten II. C. 2. b.

[3]) S. Hier. ep. 108. (ad Eustochium) cp. 12. pag. 700. und cp. 19. pag. 712.

[4]) Palladius, l. c. cp. 122. pag. 1233. Das Citat siehe oben S. 7.

[5]) S. Hier. ep. 130. (ad Demetriadem) cp. 15. pag. 992: Quamvis omnem censum tuum in pauperes distribuas, nihil apud Christum erit pretiosius, nisi quod manibus tuis ipsa confeceris vel in usus proprios vel in exemplum virginum caeterarum vel quod aviae matrique offeras maiora ab eis in refectionem pauperum pretia receptura.

[6]) S. Hier. ibidem, cp. 14. pag. 991: Sed tibi aliud propositum est: Christum vestire in pauperibus, visitare in lanquentibus, pascere in esurientibus, suscipere in his, qui tecto indigent, et maxime in domesticis fidei, virginum alere monasteria, servorum Dei et pauperum spiritu habere curam, qui diebus et noctibus serviunt Domino suo, qui in terra positi imitantur angelorum conversationem et nihil aliud loquuntur, nisi quod ad laudes Dei pertinet.

[7]) A. Buse, l. c. II. 155.

fuhr, selbständig ihre Gelder zu Almosen zu verwenden.[1]) Aus diesen Beispielen erhellt zur Genüge, dass die ersten Mönche und Nonnen auch auf italischem Boden nach ihren ägyptischen und asiatischen Vorbildern in strenger Weise persönlich die Armut geübt haben, dass aber auch der Geist der Armut und völligen Entsagung alles Besitzes so mächtig fortlebte, dass einzelne die persönlichen Erbantheile nur mehr zur Ehre Gottes und im Dienste der Armen verwendeten. Da nun gerade vollständige Armut vom Anfange an als Postulat der vollkommenen Nachfolge Christi und als Voraussetzung des ascetischen Lebens im Kloster überhaupt galt, jedoch abgesehen von den Regeln keineswegs durch ausdrückliche Normen geschützt war, so war die Reinheit dieser Übung an den mehr oder minder vollkommenen Geist der einzelnen Klöster gebunden.

Sosehr auch einzelne Männer, wie der heilige Hieronymus, die wahre Armut verlangten, so haben sich doch infolge des angeführten Umstandes alsbald diesbezügliche Abirrungen und Missstände geltend gemacht. Davon gibt gerade das Verhalten des heiligen Cassian Zeugnis, der eben gegen die eingeschlichene Unsitte auftreten musste, dass manche Mönche des Occidentes vom früheren weltlichen Leben noch Eigenthum besaßen.[2]) Im Gegensatze zu diesen Missbräuchen occidentalischer Klöster kehrt Cassian zur strengen persönlichen, ja auch klösterlichen Armut zurück, indem er besonders einschärft, dass innerhalb des Klosters jede Aneignung von Besitz und Eigenthum fernbleibe, dass kein Mönch etwas sein Eigen nenne, ihm vielmehr nur die Nutznießung zustehe,[3]) und dass das Kloster selbst die Ein-

---

[1]) Palladius, l. c. cp. 120. pag. 1228. Ἔχει δὲ μεθ' ἑαυτῆς καὶ τὴν μητέρα Ἀλβίναν ἀσκουμένην ὁμοίως καὶ διασκορπίζουσαν κατ' ἰδίαν πάλιν τὰ ἴδια χρήματα. Εἰσὶν οὖν οἰκοῦσαι ἐν ἀγροῖς ποτὲ ἐν τοῖς Σικελίας ποτὲ ἐν τοῖς Καμπανίας μετὰ εὐνούχων δέκα πέντε καὶ παρθένων καὶ δουλίδων.

[2]) Instit. l. IV. cp. 15. pag. 56. Ad haec nos miserabiles quid dicimus, qui in coenobiis commorantes ac sub abbatis cura et sollicitudine constituti peculiares circumferimus claves, omnique professionis nostrae verecundia et confusione calcata etiam anulos, quibus recondita praesignemus, in digitis palam gestare nos non pudet, quibus non solum cistellae vel sportae sed ne arcae quidem vel armaria ad ea, quae congerimus vel quae egressi de saeculo reservavimus, condenda sufficiunt, quique ita nonnumquam pro vilissimis nullisque rebus accendimur, eas dumtaxat velut proprias vindicantes.

[3]) ibid. cp. 13. pag. 55: Illam sane virtutem inter ceteras institutiones eorum vel commemorari superfluum puto, quod scilicet nulli cistam, nulli peculiarem sportam liceat possidere nec tale aliquid, quod velut proprium retinens suo debeat communire signaculo. Quos ita novimus omni ex parte nudos existere, ut praeter colobium, maforte, gallicas, meloten ac psiathium nihil amplius habeant, cum in aliis quoque monasteriis, in quibus aliqua remissius indulgentur, hanc regulam videamus districtissime nunc quoque servari, ut ne verbo quidem audeat quis dicere aliquid suum, magnumque sit crimen ex ori monachi processisse: codicem meum etc.

tretenden nicht beerben dürfe.[1]) Doch hat diese letzte, strenge Bestimmung keineswegs allgemeine Geltung erlangt, mochte auch der Ordensstifter von der Idee ausgegangen sein, dadurch die strenge Gleichheit aller Länder consequent durchzuführen und die Klostergemeinde selbst vor einer Verlegenheit zu bewahren, wenn ein austretender Mönch sein mitgebrachtes Gut etwa zurückfordern wollte.[2]) Denn selbst der römische Staat hat noch im Verlauf des fünften Jahrhunderts, wie aus den später anzuführenden Verfügungen erhellt, unter Voraussetzung der persönlichen Armut neben der klösterlichen Gütergemeinschaft auch die Erbberechtigung derselben durch Vermittlung der eigenen Mönche in Schutz genommen.

In ähnlichem Sinne bedroht einerseits die Regel des heiligen Basilius denjenigen Mönch mit der Ausstoßung, der sein Eigenthum behalten will,[3]) und läßt nicht einmal unter der Form des Almosens die freie Verfügung des zur Nutznießung überlassenen Klostergutes zu;[4]) andererseits erklärt sie, dass die Verwandten des Candidaten, wenn dieselben die Ausfolgung seines Erbtheiles verweigern, sich eines Sacrilegiums schuldig machen, indem sie ganz ausdrücklich voraussetzt, dass jenes Erbe gottgeweihtes Eigenthum der Klostergemeinde geworden sei;[5]) letzterer Anschauung huldigte übrigens in ebenso deutlicher Weise auch Cassian.[6]) Ja, nach kirchlicher Auffassung, wie Salvian sie verbürgt, hatten die Klosterleute nicht bloß das Nutznießungsrecht ihres Erbes, sondern auch das Recht auf die Sache selbst, und kann es daher nach ihm der Erblasser vor Gott nicht verantworten, wenn er im Testamente seine klösterlichen Angehörigen übergeht.[7])

---

[1]) Instit. l. IV. cp. 4. pag. 50: nam per alia minus cauta monasteria simpliciter quidam suscepti eorum, quae intulerant, quaeque in Dei opere fuerant dispensata, cum ingenti post blasphemia redhibitionem poscere temptaverunt.

[2]) ibid. Et idcirco ne usibus quidem coenobii profuturas suscipere ab eo pecunias acquiescunt, primum ne confidentia huius oblationis inflatus nequaquam se pauperioribus fratribus coaequare dignetur tum ne per hanc elationem nullatenus ad humilitatem Christi descendens, cum sub disciplina coenobii non potuerit perdurare egressus exinde ea, quae in principio renuntiationis suae spiritali fervore succensus intulerat, tepefactus postea non sine iniuria monasterii sacrilego spiritu recipere atque exigere moliatur.

[3]) Interrog. 29. und 30.

[4]) Interrog. 98. und 185.

[5]) Interr. 5. 31: His qui per loca singula ecclesiis praesunt, si sunt fideles et prudentes dispensatores ipsis offerre debent (propinqui) secundum imitationem eorum, qui in actibus Apostolorum id fecisse perscribuntur, de quibus dicitur: quia afferentes pretia praediorum suorum ponebant ante pedes Apostolorum.

ibidem: Propinquis quidem reddere, quae sua sunt, his qui ad servitium Dei accedunt, necessarium est et nihil subtrahere, ut non crimen sacrilegii incurrant.

[6]) De Instit. coenob. l. IV. cp. 4. pag. 50. Das Citat siehe oben Anm. 2.

[7]) ad eccles. l. III. cp. 6. § 30. pag. 278: Fecit enim, ut sancta suboles usum rerum habens ius rerum non habens quasi locuples quidem viveret sed quasi

Hiedurch geräth Salvian keineswegs mit der oben angedeuteten und von ihm selbst vertretenen Lehre von der persönlichen Armut des Mönches in Widerspruch; denn er befindet sich ganz mit Basilius und Cassian in Übereinstimmung, wenn er lehrt, dass der den klösterlichen Kindern gebürende Erbantheil eigentlich Gott gehöre, da ihn die Klosterleute dem Kloster hinterlassen.[1])

Während die besitzrechtlichen Verhältnisse der Klöster von der staatlichen Gewalt durchaus im Sinne der kirchlichen Anschauung geregelt wurden, war dieselbe bezüglich der persönlichen Armutsverpflichtung der Klosterleute nicht so consequent, indem diese nach ihr über Rechtsansprüche auf außerklösterliche Besitzungen testamentarisch oder erbrechtlich wie immer verfügen konnten.[2]) Wenn das römische Recht ferner auch die Erbberechtigung der Klosterleute anerkannte und aussprach, so ist das ein Zeugnis von der noch immer in Kraft stehenden Gepflogenheit, dass die Mönche Besitz annehmen durften, den sie freilich dem Kloster überliefern mussten, wie schon das Gesetz vom Jahre 466 indirect anerkannte.[3]) Was also im Jahre 455 frei gegeben wurde, das wurde erst im Jahre 466 im Sinne der Kirchendisciplin wieder eingeschränkt.

Wollten nun die Ordensleute ihrem Armutsgelübde entsprechen, so mussten sie die staatlich anerkannte Freiheit, testamentarisch und erbrechtlich frei verfügen zu können, im Sinne und zum Vortheile ihrer Klöster verwerten. Diese dem Geiste des Gelübdes und der alten klösterlichen Regeln entsprechende Auffassung der mönchischen Armut vertrat nun auch Salvianus, der mit scharfen Worten die in manchen Klöstern seiner Zeit (c. 440) herrschende Unsitte tadelte, nach welcher Klosterleute trotz des Gelübdes der Armut ihrem Reichthume und Besitze nicht entsagten[4]) und denselben am Ende ihres Lebens sogar noch anderen Leuten testamentarisch überließen,[5])

---

mendica moreretur, ac si testator infidelissimus plena de hoc mundo posset securitate discedere, cum sciret, de suo ad deum penitus pervenire nil posse.

Ebenso: ad eccl. l. III. cp. 5. § 26. pag. 276, wo sich Salvian über die Eltern beklagt, welche den Erben im Kloster nichts hinterlassen.

[1]) ad eccles. l. III. cp. 5. § 26. 27. pag. 276—277: nam cum vos (sc. parentes) ideo plus relinquere ex patrimonio vestro religiosis filiis deberetis, ut aliquid ad deum ex facultatibus vestris saltim per filios perveniret, ideo filiis non relinquitis, ne illi deo habeant, quod relinquant. § 27. pag. 277: cur, rogo, tam infideliter, tam impie? non exigimus, ut vestra Domino largiamini: aliquid deo de suo reddite. cur tam avare, tam impie agitis? non est vestrum, quod denegatis.

[2]) lex 13. Cod. Just. I. 2. Imp. Valent. et Marcianus A A. Palladio P P. (anno 455.) Das Citat siehe bei den Rechtsverhältnissen.

[3]) lex 39. Cod. Just. I. 3. Imp. Leo et Anthemius A A. anno 466. Ebenda.

[4]) Salvianus l. c. ad eccl. cath. l. II. 9. § 43—44. pag. 258—259. und l. II. 13. § 63—64. pag. 264.

[5]) ibid. l. III. 14. § 59. pag. 289.

statt ihn ohne testamentarische Verfügung für klösterliche oder kirchliche Zwecke zu hinterlassen, da ihnen dies ja das staatliche Recht ohnehin ohne Schmälerung ihrer politischen und socialen Selbständigkeit einräumte.[1])

Bisher war zwar nur von der Armut als persönlicher Besitzlosigkeit die Rede; wie aber diese nur dann sich dauernd bewährt, wenn der evangelische Geist der Armut die Gemüter glaubensvoll durchdringt, ebenso musste sich die mönchische Armut auch noch nach allen anderen Richtungen des irdischen Lebens in der Losschälung von der Anhänglichkeit an die Bequemlichkeiten desselben kundgeben, damit das Cassianische Wort für das Mönchsgelübde: abrenuntiatio oder Lossagung von der Welt, zur thatsächlichen Verwirklichung gelangen konnte. Somit kam die klösterliche Armut in der Einfachheit der Kleidung und Wohnung gegenüber dem Luxus der Welt, in der Ärmlichkeit der Nahrung und aller Lebensbedürfnisse gegenüber dem weltlichen Wohlleben zum Ausdruck. Dies führt uns auf einen weiteren Abschnitt des geistlichen Lebens in den Klöstern, auf die Ascese.

b) Die Ascese.

Wir haben bereits in vielfacher Beziehung die Anlehnung der abendländischen Einrichtungen an die ägyptischen berühren müssen, aber fast immer zeigten sich alsbald auf dem italischen Boden die mannigfachsten Abweichungen. In der Ascese jedoch, besonders in der Form des Fastens, hat sich die ägyptische Strenge mit besonderer Treue auch in Italien so lange erhalten, bis Cassian und Basilius auch in dieser Richtung mit milderen Formen auftraten. Die ägyptischen Mönche übten die Ascese vor allem durch ihr tägliches Fasten, indem sie nur einmal während des Tages, und zwar nach dem Psalmengebete und der Lesung zur Non decurienweise zu Tische saßen, um ihre ärmliche Speise zu genießen, die nur aus Brod und Gemüse, mit Salz gewürzt, bestand; Wein ward bloß den Alten gereicht.[2])

Es ist daher eine unverkennbare ägyptische Nachahmung, was der heilige Augustin bezüglich der Ascese in den italischen Klöstern bezeugt, und Ambrosius persönlich geübt hat, dass man nämlich daselbst allenthalben täglich fastete und erst mit Anbruch der Nacht Speise nahm.[3]) In demselben Sinne ist die

---

[1]) l. un. Cod. Theod. V. 3. (anno 434.) Das Citat im dritten Theile.

[2]) S. Hier. ep. 22. (ad Eustochium) cp. 34—36. pag. 118—121.

[3]) de mor. eccl. l. I. 70. (I. 711): Romae etiam plura (sc. diversoria sanctorum) cognovi, in quibus singuli gravitate atque prudentia et divina scientia praepollentes ceteris secum habitantibus praesunt christiana caritate, sanctitate ac libertate viventibus: ne ipsi quidem cuidam onerosi sunt sed orientis more et Pauli apostoli auctoritate manibus suis se transigunt. Jeiunia etiam prorsus incredibilia multos exercere didici non quotidie semel sub noctem reficiendo corpus, quod est usquequaque usitatissimum sed continuum triduum vel amplius saepissime sine cibo ac potu ducere.

Mittheilung des Palladius aufzufassen, da er von der strengen Lebensweise Melanias und ihrer Genossinnen in Campanien aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts berichtet;[1]) so genossen auch Paulinus von Nola und seine Mönche nichts während des Tages, indem sie kein prandium, sondern nur die coena zur Abendzeit hielten[2]) und nach der Aufforderung des heiligen Hieronymus[3]) im Sinne der ägyptischen Väter nur Brod und Gemüse genießen sollten. Was also die damaligen Christen bloß zur Fastenzeit zu üben verpflichtet waren, das hielten die Asceten das ganze Jahr hindurch.

War dies die Regel, so darf man sich nicht wundern, dass nach demselben Vorbilde die Enthaltsamkeit bis zu unglaublich heroischem Grade gesteigert wurde; denn die Fälle, dass man die völlige Nüchternheit auf drei Tage hinaus fortsetzte, mögen nicht selten gewesen sein; solche Leistungen rühmt aber der heilige Augustin nicht bloß an den Mönchen, sondern auch an den Nonnen in Rom; von letzteren setzt diese Strenge auch der heilige Hieronymus voraus.[4]) Es ist jedoch nicht anzunehmen, es sei diese außerordentliche Enthaltsamkeit ein Gebot der Regel gewesen; sondern es richteten sich die Art und das Maß der Abtödtung nach dem freien Ermessen, dem Eifer und der Veranlagung jedes einzelnen. Diese Umstände werden sich wohl nicht auf die von Augustin als allgemein bezeichnete Übung beziehen, indem dieselbe zum gemeinsamen Klosterleben gehörte und daher dem Willen des einzelnen nicht überlassen sein konnte, wenngleich die Worte dieses Heiligen auch diesbezüglich die Möglichkeit einer Dispens vermuthen lassen.[5])

Dieser Strenge treten nun die ersten systematischen Reformatoren des Mönchthums in Europa, Cassian und Basilius, mit wesentlichen Milderungen entgegen. Zunächst ist hier Cassian zu nennen, da er sich trotz seiner Milderungen vom ägyptischen Vorbilde nicht ganz losmachen konnte. Er führte als

---

Neque hoc in viris tantum sed etiam in feminis, quibus item multis viduis et virginibus simul habitantibus et lana ac telâ victum quaerentibus praesunt singulae gravissimae probatissimaeque (non tantum) in (instituendis componendisque moribus sed etiam) instruendis mentibus peritae et paratae.

[1]) Histor. Laus. cp. 118. l. c. pag. 1228: Ἡ δὲ ἄσκησις αὐτῆς (sc. Μελανίας) ἐστὶ τοιαύτη ἐσθίειν μίαν παρὰ μίαν · ἐν δὲ ταῖς ἀρχαῖς καὶ ὑπὲρ πέντε εἰς ἐφημερίαν αὐτὴν τάξασα τῶν ἑαυτῆς δουλίδων, ἃς συνασκητρίας εἰργάσατο.

[2]) Paulini ep. 15. n. 4. (ad Amandum) und ep. 23. n. 8. (ad Severum) l. c. pag. 124.

[3]) Epist. 58. (ad Paulinum) cp. 6. l. c. pag. 323.

[4]) ep. 22. (ad Eustoch.) cp. 37. pag. 121: Nec si biduo triduoque ieiunaveris, putes te non ieiunantibus esse meliorem.

[5]) de mor. eccl. I. 71. (I. 712): Er setzt die obige Schilderung des klösterlichen Lebens in Rom folgendermaßen fort: Atque inter haec nemo urgetur ad aspera, quae ferre non potest, nulli quod recusat imponitur nec ideo condemnatur a ceteris, quod in eis se imitandis fatetur invalidum. meminerunt enim quantopere scripturis omnibus commendata sit caritas.

Zugeständnis an die schwächlichen Leute und an die Gäste[1]) einen zweimaligen Tisch des Tages ein, das prandium um 3 Uhr[2]) und die coena am Abende, an welch letzterer jedoch die Klostergemeinde als solche nicht in ihrer Gesammtheit theilnahm, da die Benützung derselben jedem Mitgliede überlassen blieb.[3]) Außer diesen Mahlzeiten durfte aber niemand etwas genießen.[4])

Auch in der Art der Speisen bemüht sich Cassian den strengen Charakter Ägyptens abzustreifen, weil dessen gesottenes Gemüse, bloß mit Salz gewürzt, nach seiner Meinung den Occidentalen nicht genügen würde.[5]) Jedoch bleibt der Fleischgenuss bei den Mönchen überhaupt auch fernerhin noch ausgeschlossen.[6]) Sonst bietet Cassian für die von ihm gewünschte Kost keine genauere Ausführung, außer dass er zwei Paxamatia[7]) erwähnt, die täglich dazu verabreicht wurden und nach den Conlationes[8]) aus kleinen Broden von kaum einem Pfunde bestanden. Persönlich scheint Cassian sehr geneigt zu sein, die ägyptische Genügsamkeit auch den Occidentalen empfehlen zu wollen, da er ihnen ans Herz legt, dass den ägyptischen Mönchen die oben bezeichnete Gemüsekost immer noch als eine schmackhafte Nahrung (deliciae) erscheine.[9]) Hält man dies alles zusammen, so sieht man, dass Cassian sich in der Art der Speisen trotz seines Wunsches, den Occidentalen hierin Zugeständnisse zu machen, noch sehr an die ägyptische Einrichtung anklammert. Doch berücksichtigt er auch die asiatische Sitte in der Einführung der Tischlesung während des Speisens, die aus Kappadocien stammt, während in Ägypten bei Tisch das bloße Stillschweigen gepflegt wurde.[10])

---

[1]) Instit l. III. cp. 12. pag. 45.

[2]) Conlat. II. 11. II. 26.

[3]) Instit. l. III. cp. 12. pag. 45.

[4]) ibid. l. IV. cp. 18. pag. 59.

[5]) ibid. l. IV. cp. 11. pag. 54: herba sale condita, quam labsanion vocant, aqua diluta.

[6]) Apollinaris Sidonius, IV. 9. (Bibliotheca Maxima SS. Patrum et script. eccl. tom. VI. pag. 1095): novoque genere monachum complet sub palliolo vel sub paludamento ferarum carnibus abstinet.

[7]) Instit. l. IV. cp. 14. pag. 56. duo paxamatia, quae tribus vix denariis ibidem distrahuntur.

[8]) Conlat. II. 19. pag. 61: Der ägyptische Abt Moyses spricht: (maiores nostri) praeposuere cunctis refectionem solius panis, cuius aequissimum modum in duobus paxamatiis statuerunt, quos parvulos panes vix librae unius pondus habere certissimum est.

ibid. cp. 26. pag. 64. (Ebenderselbe sagt): haec a nobis consuetudo teneatur, ut hora nona de duobus paxamatiis, quae nobis canonica mensura iure debentur, uno paxamatio praelibato aliud huius expectationis gratia in vesperam reservemus. Cf. Conlat. II. 11, XII. 15, XIX. 4.

[9]) Instit. l. IV. cp. 11. pag. 54.

[10]) ibid. cp. 17. pag. 58.

Die Fasttage selbst führt Cassian nicht näher aus; er erwähnt zwar, dass im Oriente[1]) der Samstag kein Fasttag sei wie in einigen Städten des Occidentes, besonders in Rom, und ist auch mit der Einführung dieses Fasttages nicht einverstanden.[2]) Aus dem Umstande, dass am Sabbath, Sonntag und an den Feiertagen (feriatis temporibus) zwei Mahlzeiten sind, prandium und coena, erhellt, dass nach Cassians Regel der Sabbath kein Fasttag gewesen sei.[3])

Auch bei Basilius gilt als eines der ersten Mittel, durch welches der Mönch die Heiligkeit seines Berufes anstreben soll, die Enthaltsamkeit, die sich zunächst in geistiger Beziehung durch die Beherrschung der Seelenstimmung und innerliche Tugendübung bethätigen und durch die Beherrschung der Bedürfnisse des Leibes gefördert werden soll.[4]) Weil das Fasten daher nur als Mittel eines höheren Zweckes betrachtet wird, so durchzieht die ascetischen Bestimmungen des Basilius der Geist nach größerer Milde, da sich hierin mehr Freiheit als bei Cassian zeigt, der noch zu sehr am ägyptischen Vorbilde hängt. Arbeit, Körperstärke, Alter und Gesundheit bestimmen oder regeln die Ascese; man soll nicht der Lust dienen, im übrigen den Bedarf nach der Nützlichkeit und Nothwendigkeit mäßigen.[5])

Daher will Basilius für alle Brüder keine unbedingt bindende Regel aufstellen; zwar könne für Gesunde eine allgemeine Norm platzgreifen, die aber für einzelne aus bestimmten Gründen sowohl in der Art der Speise als auch in der Zeit modificiert werden solle.[6]) Demselben Geiste entspricht es auch, wenn Basilius es dem Oberen zur Pflicht macht, jedem Mönche nach seinem subjectiven Bedürfnisse und seinen Arbeitsleistungen das Nothwendige zu geben, sei es in der Art oder in dem Maße der Speisen, wenngleich dem Mönche keineswegs das Recht zugesprochen wird, solche Ansprüche zu erheben.[7]) Die unantastbare Autorität der Regel sollte diesem genügend Gewähr bieten. Denn der strenge Gehorsam bezog sich auch auf die freiwillig übernommene Ascese, die also gleichfalls unter die Controle der Oberen

---

[1]) Instit. l. III. cp. 11. pag. 44.

[2]) ibid. l. III. cp. 10. pag. 44.

[3]) ibid. l. III. cp. 12. pag. 45.

[4]) Reg. s. Bas. Interr. 8. et 9.

[5]) ibid. Interr. 48.

[6]) Interr. 9.

[7]) Interr. 91. (Holsten, I. 90.) Specialiter hoc ipsum, quaerere cibum, est contra mandatum Domini dicentis: „Nolite quaerere quid manducetis vel quid bibatis.“ Et ut nos magis attentos faceret ad ea, quae dicebat, addidit: „Haec enim gentes inquirunt.“ Sane debet solicitudo eius esse, qui praeest, ut impleat illud, quod scriptum est: „Dividebatur autem unicuique secundum id quod opus erat.“

Interr. 94. (l. c.): Debent (sc. qui praesunt) enim unumquemque praevenire, ut secundum laborem etiam solatia refectionis inveniat.

gestellt wurde, damit die höheren Pflichten des Berufes oder des gemeinsamen Klosterlebens keine Einbuße erlitten.[1])

An diesen Verfügungen sehen wir einen ganz wesentlichen Fortschritt des italischen Klosterwesens auf jener Bahn, welche es den milderen Formen des Benedictinerordens entgegenführte. Übrigens ist hier nur eine, wenn auch die wichtigste Seite der Ascese behandelt worden. In dieses Gebiet gehört überhaupt die nach vielen anderen Richtungen des klösterlichen Lebens geübte Abtödtung, welche wesentlich zur Abhärtung und standhaften Ertragung der Unbilden des täglichen Lebens beitrugen; diese günstigen Folgen der Ascese hat ja schon Ambrosius am heiligen Eusebius von Vercellae gerühmt. In demselben Sinne gehören demnach zur Ascese die Einfachheit in der Kleidung, die nach Cassians Zeugnis eben nur den unwirtlichen Einflüssen der Witterung standzuhalten hatte, die Entbehrung des normalen Schlafes zur Übung des nächtlichen Chorgebetes, die strenge Meidung alles Müßigganges und die unausgesetzte Arbeit. Es sind dies Verhältnisse, auf die hier nur verwiesen wird, da sie bei anderer Gelegenheit schon behandelt worden sind.

3. Die Arbeit.

Jene Zeit, welche vom Officium und den ascetischen Übungen erübrigte, wurde der Arbeit gewidmet, die selbst wieder als ascetisches Mittel im weiteren Sinne betrachtet wurde; denn sie galt auch schon damals als wichtiger Theil des klösterlichen Lebens zur Ehre Gottes und zur Förderung des Seelenheiles,[2]) da sie einerseits den Müßiggang vermeiden half, andererseits zum gemeinsamen Unterhalte oder zur Pflege der Mildthätigkeit[3]) oder zur Förderung der erhabenen Aufgaben der christlichen Kirche überhaupt diente. So bethätigte sich selbst in der Arbeit der wahre ascetische Geist des ägyptischen Mönchthums; mit diesem war daher auch auf das italische Klosterwesen die Pflege der Arbeit übergegangen.[4])

Auf solche Weise pflegt auch Pinianus, Melanias Gemahl, in den Stunden, die nicht der geistlichen Ascese gewidmet sind, die Arbeit im Garten[5])

---

[1]) Interr. 88. et 89.

[2]) S. Hier. ep. 125. (ad Rusticum) cp. 11. pag. 940. Aegyptiorum monasteria hunc morem tenent, ut nullum absque operis labore suscipiant non tam propter victus necessitatem quam propter animae salutem. Von der Arbeit der ägyptischen Mönche berichten u. a. auch der heilige Augustin (De mor. eccl. cath. et Manich. l. I. cp. 31.) und Sulpicius Severus (Dial. I. cp. 18. pag. 171).

[3]) Evelt l. c. pag. 21.

[4]) S. Aug. De mor. eccl. cath. l. I. 70. (I. 711. F.) Der Heilige berichtet von den römischen Mönchen: ne ipsi quidem cuiquam onerosi sunt sed orientis more et Pauli auctoritate manibus suis se transigunt.

[5]) Palladii hist. laus. cp. 121. l. c. pag. 1233. Ὁμοίως καὶ ὁ Πινιανὸς ὁ τότε ἀνὴρ αὐτῆς (sc. Μελανίας), νῦν δὲ ἀδελφοὶ διὰ τὸν Χριστὸν τῆς ἀρετῆς συνεργὸς ὁμόφρων

und besucht mit seiner Gemahlin die Kerker, Arbeitshäuser und Schuldgefängnisse.[1]) Was der heilige Augustin bezüglich der Arbeit der römischen Mönche und Nonnen im allgemeinen berichtet, das führt der heilige Hieronymus[2]) in späterer Zeit bezüglich der Klostervorsteherin Demetrias näher aus; sie solle die Zeit, welche sie vom Gebete erübrigt, der Arbeit widmen und theils selbst der Handarbeit im Spinnen und Weben obliegen, theils die Arbeiten der Nonnen vorbereiten, vertheilen, überwachen und etwaigen Falles verbessern.

Man kann also nicht so bestimmt wie Alteserra[3]) behaupten, die Mönche in Italien hätten die Arbeit fast nicht zugelassen; es ist zweifelhaft, ob dies für die Mönche des heiligen Martin in Gallien Grundsatz gewesen sei, aber in Italien läſst sich gerade eine gewisse Mannigfaltigkeit in der Thätigkeit, sei es durch Händearbeit in und außer dem Kloster, sei es durch Unterricht und Erziehung oder durch Studium, nachweisen. Gerade diese Richtungen haben durch die Regeln des heiligen Basilius und Cassian Nahrung und Förderung erfahren.

Im basilianischen Klosterwesen, wie es Rufin in Italien verbreitete, tritt uns demnach die Arbeit als wesentliches Element des mönchischen Lebens entgegen. Schon beim Eintritte ist sie ein Hauptprüfungsmittel für die Würdigkeit und Befähigung des Petenten;[4]) die Brüder, welche gleichartiger Arbeit zugethan sind, vereinigen sich in gesonderten Arbeitsstätten und stehen unter der Leitung eines eigenen Aufsehers, der nicht bloß die Mönche überwacht, sondern auch ihre Arbeiten leitet und regelt.[5])

Auch Cassians Regel widmet der mönchischen Arbeit eine besondere Aufmerksamkeit; darnach sollen die Mönche in der Zeit, welche vom Chordienste erübrigt wird, der Arbeit in ihren Zellen obliegen. Nach einer Andeutung, daſs die Brüder nach der Gleichheit der Arbeit und der Verwandtschaft ihrer Bildung in den Zellen zusammenwohnen sollen,[6]) kann man vermuthen, daſs hierin eine ähnliche Organisation bestanden habe, wie sie

συνασκούμενος μετὰ μοναζόντων τριάκοντα καὶ γινώσκων τὰ θείας Γραφάς. καὶ περὶ κῆπον μετεωριζόμενος καὶ συντυχίας.

[1]) A. Buse l. c. II. pag. 155. Die vorstehende Mittheilung des Palladius gleicht das Auffallende dieses Satzes wieder aus.

[2]) S. Hier. ep. 130. (ad Demetriadem) cp. 15. pag. 991. (anno 414): Cumque haec finieris spatia (Chorgebet) et frequenter te ad figenda genua sollicitudo animae suscitaverit, habeto lanam semper in manibus, vel staminis pollice fila deducito vel ad torquenda subtegmina in alveolis fusa vertantur: aliarum neta aut in globum collige aut texenda compone. Quae texta sunt inspice, quae errata reprehende, quae facienda constitue.

[3]) l. c. V. 9. pag. 422—425.

[4]) Interr. 6. et 7.

[5]) Interr. 101—111.

[6]) Instit. l. II. cp. 12. pag. 28.

uns bei Basilius entgegentritt. Während in den Klöstern Ägyptens gewisse Ämter für immer nur bestimmten Brüdern anvertraut blieben, solange Kraft und Alter anhielten, wendet sich Cassian hierin der occidentalischen Sitte zu, wonach festgesetzte, häusliche Klosterarbeiten bestimmten Brüdern meist nur auf eine Woche übertragen wurden, und acceptiert daher das Institut der Hebdomadare.[1]) Daneben setzt Cassian höchst wahrscheinlich auch die Feldarbeit voraus, da er überdies von der auswärtigen Arbeit spricht.[2]) Übrigens wird, was Palladius[3]) von den ägyptischen Mönchen berichtet, desgleichen von den abendländischen gelten, wenn auch wegen der geringeren Zahl nicht in so reicher Entwicklung: „der eine bebaut die Felder, der andere arbeitet im Garten, ein dritter in der Bäckerei, ein anderer in der Schmiede, jener arbeitet als Schreiner und Zimmermann, dieser walkt und wäscht die Kleider, jener bereitet Leder, dieser macht Schuhe, die einen schreiben schöne und zierliche Bücher ab, andere flechten große und kleine Körbe."

Die Mönche des Morgen- wie des Abendlandes sind nicht zufällig und erst nachträglich auf den Gedanken gekommen, auch das geistige Leben, die geistige Arbeit zu pflegen; vielmehr lag die Nothwendigkeit hiezu schon in dem Streben nach der vollkommenen Übung der christlichen Religion eingeschlossen. Darum betonen bereits die Gründer des Mönchthums, wie ein heiliger Pachomius, Basilius, sowie die heiligen Äbte Paulus und Stephanus[4]) in ihren Regeln die Nothwendigkeit, dass alle Mönche lesen lernen, um die Psalmen lernen oder die Heilige Schrift lesen und studieren zu können. Diese und andere Klostergründer, wie Hieronymus, Cassian, Caesarius und Aurelian ꝛc., haben im Oriente wie im Occidente mit großem Eifer und mit der ganzen Macht ihrer Autorität für die Erziehung und den Unterricht der Jugend in ihren Klöstern Sorge getragen.[5])

Ein Zeugnis dafür, welch reges geistiges Leben schon in den Klöstern Ägyptens herrschte, liegt darin, dass das britische Museum aus den nitrischen Klöstern allein an 200 syrische Handschriften, die theilweise aus dem fünften Jahrhundert stammen, besitzt; dabei ist aber zu bedenken, dass dies der karge Überrest jener großen Sammlungen von Handschriften ist, der sich noch aus den großen Völkerstürmen der Vorzeit erhalten hat. Diese vielen Bücher, die für jene Tausende von Mönchen benöthigt wurden, konnten nur durch mühevolles Abschreiben beschafft werden; das setzt aber eine ungeheure Arbeit voraus.[6])

---

[1]) Instit. l. IV. cp. 22. pag. 62.

[2]) ibid. l. II. cp. 15. pag. 30.

[3]) l. c. cp. 39.

[4]) Regula l. c. 15. 16.

[5]) P. Ben. Braunmüller: Über den Bildungszustand der Klöster des vierten und fünften Jahrhunderts. Programm von Metten. 1856. S. 9—14.

[6]) Ebenda S. 19 ff.

In demselben Sinne die geistige Bildung in seinen Klöstern zu fördern, war auch Cassian bestrebt; dies muss man aus seiner eigenen Vorschrift vermuthen, dass kein Mönch einen Codex, eine Schreibtafel oder einen Schreibgriffel sein Eigenthum nennen dürfe.[1])

Das Lesen, besonders der Heiligen Schrift, wurde schon vom ascetischen Standpunkte aus von Pachomius und Basilius, ebenso wie von Cassian und Hieronymus u. a. als das unerläßliche Mittel der geistlichen Bildung in den Klöstern angesehen und vertreten. So fordert der heilige Hieronymus Paulinus von Nola[2]) dringend auf, fleißig die Heilige Schrift zu studieren, damit er durch seine Gelehrsamkeit der Kirche mehr nützen könne. Weil darum die Heilige Schrift so fleißig gelesen und gelernt wurde, so kannten auch viele Klosterleute, Mönche wie Nonnen, die Heilige Schrift ganz oder theilweise auswendig.[3])

Aber nicht bloß die Bibel war der Gegenstand des Lesens und Studiums, sondern auch die Erklärungen und Abhandlungen hierüber und die Schriften der Kirchenväter überhaupt. So wurden die Schriften des heiligen Hieronymus, der an die Mönche und Nonnen des Abendlandes Commentare der Heiligen Schrift geschickt hatte, und die des heiligen Augustinus besonders in den gallischen Klöstern begierig gesucht und eifrig gelesen.[4]) Diesem Bedürfnisse, aus den Schriften der Väter die geistige Bildung zu fördern, entsprang eben auch die Aufforderung des Abtes Maximus und seiner Mönche an den Abt Eugippius[5]) zur Abfassung des Buches seiner Excerpte aus den Werken des heiligen Augustinus. Auch in jenen römischen Klöstern, mit welchen der heilige Hieronymus in Beziehung stand, war von den ersten Anfängen an das geistige Leben gepflegt worden, da ja so mancher gebildete Römer, wie der Senator Pammachius, und so manche vornehme Römerin das klösterliche Leben antraten; schon der rege briefliche Verkehr mit dem Kirchenlehrer von Bethlehem und dessen Berufung auf Bücher, die von ihm erschienen sind, lassen dies vermuthen.

Überhaupt zeigt sich die Erscheinung, dass die Klosterstifter es als eine heilige Aufgabe angesehen haben, die schulmäßige Bildung im Kloster eifrig zu pflegen und zu fördern. So gehen die Anfänge jener berühmten Klosterschule auf Lerin auf den Anfang jener Klostergründung selbst zurück.[6]) Daneben wurde zur Förderung des geistlichen Zweckes der Klöster selbst

---

[1]) Instit. l. c. l. IV. cp. 13. pag. 55.

[2]) Epist. 53. (l. c. pag 270).

[3]) Braunmüller l. c. S. 14 ff.

[4]) Ebenda S. 18 ff.

[5]) Siehe den Anfang seines Briefes an die Jungfrau Proba. Eugipii Excerpta ex operibus s. Augustini. Recens. P. Knoell Vindobonae 1885.

[6]) Alliez l. c. I. pag. 51.

auch mündlicher Unterricht gehalten; so gebot schon der heilige Pachomius, dass jeder Klostervorstand wöchentlich dreimal einen solchen ertheilte. Die Übung der täglichen geistlichen Betrachtung machte gleichfalls den öfteren geistlichen Vortrag nothwendig. Davon stammen denn auch die vielen Belehrungs- und Erbauungsreden für Mönche von einem heiligen Ephrem, Caesarius u. a. und Cassians Besprechungen (conlationes).[1]) Trotz all dieses Eifers scheint in den Klöstern dieser Periode ein systematischer Schulunterricht wohl noch nicht nachweisbar zu sein; erst Cassiodorius war hierin bahnbrechend. Bewunderungswürdig ist der Eifer dieses Mannes, der erst im Alter von etwa 70 Jahren die Staatsgeschäfte mit dem klösterlichen Leben zu Squillace vertauschte, in diesem aber das reiche geistige Leben seiner öffentlichen Thätigkeit fortsetzte und bei seinen Mitbrüdern zur Geltung brachte. Um daher die Mönche seines Klosters wissenschaftlich zu bilden und in diesem Streben zu fördern, verfasste Cassiodor Commentare zu den Vätern, Bücher über Orthographie, Grammatik, Rhetorik, Dialectik und Geschichte. In diesem Sinne richtete er nun die erste förmliche Klosterschule ein und gab dadurch das Vorbild zu den berühmten Klosterschulen des Mittelalters.[2])

Hiemit war für die Klöster, da sie Stätten geistiger Bildung zunächst nach innen geworden waren, ein weiterer Beruf angebahnt, auch nach außen hin Pflanzstätten der geistigen Bildung zu werden. Dem entsprechend finden wir schon in Ägypten Klöster, welche dem Volke katechetischen Unterricht ertheilten.[3]) In ähnlicher Weise hat auch nach den Schilderungen des Palladius[4]) die Klostervorsteherin Asella in Rom dem Volke beiderlei Geschlechtes in eigenen Versammlungen katechetischen Unterricht ertheilt, wahrscheinlich Leuten, die erst zum Christenthume übergetreten waren (ἄνδρας τὲ καὶ γυναῖκας νεοκατηχήτους). Für die klösterlichen Verhältnisse erscheint diese Thätigkeit nach außen als eine Neuerung, in der Idee lehnt sie sich jedoch an die apostolische Einrichtung der Diaconissinnen an, welche die Aufgabe hatten, die weiblichen Täuflinge zu unterrichten und ihnen bei der Spendung der Taufe selbst den nächsten Dienst zu erweisen. Denn in Afrika bestand sicher schon am Ende des vierten Jahrhunderts die Einrichtung, älteren Nonnen eine solche Aufgabe zuzuweisen, wie es aus der Bestimmung des vierten Concils von Karthago erhellt.[5]) Auch für Rom kann man annehmen, dass die Nonnen zum heiligen Dienste in gewisser Beziehung gestanden seien; denn das Verbot

---

[1]) Braunmüller l. c. S. 23—25.

[2]) Garet: M. Aur. Cassiodorii Vita. Pars II. § 20. Cf. S. 50. Anm. 1. Cf. A. Franz: M. Aur. Cassiodorius Senator. Breslau, 1872. S. 46 ff.

[3]) Braunmüller l. c. S. 31.

[4]) Hist. laus. cp. 133. l. c. pag. 1234. Das Citat auf S. 31.

[5]) Mansi, III. Conc. Carth. IV. (a. 398.) cp. 12. pag. 952: Viduae vel sanctimoniales, quae ad ministerium baptizandarum mulierum eliguntur tam instructae sint

des Papstes Bonifacius, dass Nonnen heilige Gegenstände berühren,[1]) ist wohl nur als eine Einschränkung sonstiger Befugnisse aufzufassen.

Vielleicht haben die Nonnen auch schon in dieser Zeit sich mit Kindererziehung befasst; eine Bemerkung des heiligen Hieronymus an Läta in Rom läst diese Annahme zu, indem er sie, da sie Mutter geworden, auffordert, ihr Kindlein der klösterlichen Obsorge anzuvertrauen,[2]) und Eustochium selbst im Kloster der Marcella in Rom auferzogen worden ist.[3]) Sollte sie die einzige gewesen sein, welche die edle Bildung ihres von der ersten Jugend an im Kloster verbrachten Lebens der klösterlichen Erziehung verdankte? Keineswegs, denn ein Edict, welches Kaiser Majoranus auf Leo I. Anrathen gegen jene Eltern erließ, welche ihre Töchter den Klöstern opferten und zwingen wollten, den Schleier zu nehmen, während dieselben das Gelübde erst mit dem vierzigsten Jahre ablegen sollten und vorher ganz unbehindert heiraten konnten, belehrt uns, dass Mädchen in ganz jungen Jahren den Klöstern übergeben wurden, für welche also nothwendigerweise klösterliche Erziehung und Unterricht vorausgesetzt werden müssen.[4])

Eine solche Art von klösterlicher Arbeit hat der heilige Basilius schon früher in Asien gepflegt, und Rufin hat ihr gewiss auch in Italien neue Anregung verschafft. Es konnten nämlich nach deren Regeln auch Kinder in den klösterlichen Verband aufgenommen werden; sie wurden tauglichen Brüdern zur Erziehung übergeben, sollten jedoch ohne Zwang für den Ordensstand herangebildet werden.[5]) Bei der größeren Verbreitung, die diese Regel fand, und bei dem hohen Ansehen, das sie besaß, werden sich wohl manche Klöster diesem Zweige klösterlicher Berufsthätigkeit hingegeben haben. Wenigstens wird diese Vermuthung durch die Thatsache unterstützt, dass Salonius und Veranus, die Söhne des Bischofs Eucherius von Lyon († 454), die späteren Bischöfe von Vienne, von Jugend auf im Kloster erzogen wurden,[6]) und

---

ad officium, ut possint apto et sano sermone docere imperitas et rusticas mulieres, tempore quo baptizandae sunt, qualiter baptizatori interrogatae respondeant et qualiter accepto baptismate vivant.

[1]) Lib. pont. pag. 227. (Bonifacius 418—422.) Hic constituit, ut nulla mulier aut monacha pallam sacratam contigere aut lavare aut incensum ponere in ecclesia nisi minister.

[2]) Ep. 107. (ad Laetam) cp. 9. esqu. pag. 686. etc.: Postquam ablactaveris eam cum Isaac et vestieris cum Samuele, mitte aviae et amitae (sc. Paulae et Eustochio). Redde pretiosissimam gemmam cubiculo Mariae et cunis Jesu vagientis impone. Nutriatur in monasterio, sit inter virginum choros, iurare non discat, mentiri sacrilegium putet, nesciat seculum etc.

[3]) S. Hier. ep. 127. (ad Principiam) cp. 5. pag. 954.

[4]) Mansi, V. pag. 1206. und Baronius: Ann. eccl. VI. pag. 234. (a. 458. n. 4.)

[5]) Regula. Interr. 7.

[6]) Braunmüller l. c. S. 40.

dass später Cäsarius, 502—541 Bischof von Arles, diesen Berufszweig mit Eifer ergriff.[1])

Diese Richtung des geistigen Lebens in den Klöstern wurde praktisch wichtig für die Heranbildung der Mönche zum heiligen Dienste der Kirche; alsbald haben sich nicht wenige Mönche, theils zum niederen Kirchendienste, z. B. als Lectoren, theils zum höheren als Diacone und Priester befähigt. Mit der Berufung der Mönche zum Priesterthum blieb Rom nicht zurück; hier ward um das Jahr 393 der uns schon bekannte ehemalige Senator Pammachius vom Papste in das Priesterthum aufgenommen, worüber der heilige Hieronymus seine besondere Freude äußerte.[2]) Es ist eben die Regierungszeit des Papstes Siricius[3]) (484—398), unter welchem man über die Praxis, Mönche in den Clerus aufzunehmen, bereits zu einem endgiltigen Urtheile gelangt war; dies erhellt aus dem Schreiben dieses Papstes an den Bischof Himerius, wonach die Weihe der Mönche grundsätzlich gutgeheißen und sogar gewünscht, dabei jedoch eingeschärft wird, dass man in der Zeitfolge der einzelnen Weihen keine Ausnahme zulasse, sondern die allgemeinen kirchlichen Vorschriften einhalte.

Die geistige Befähigung vieler Mönche für diese öffentlichen Kirchenämter haben auch die Päpste und Bischöfe der folgenden Zeit wiederholt dadurch anerkannt, dass sie deren Zulassung zu den heiligen Weihen aussprachen und befürworteten.[4]) Ja schon im Jahre 398 setzte das römische Recht, ebenso wie Papst Siricius, neben dem Streben einzelner Mönche nach dem Empfange der heiligen Weihen auch deren geistige Befähigung für diese Ämter voraus.[5])

Mit Beziehung auf dieses Streben in den Klöstern schärfte bereits Papst Innocenz I.[6]) einen in Rom und Italien geltenden Grundsatz ein,

---

[1]) Ebenda, S. 31.

[2]) Ep. 49. (ad Pammachium) cp. 4. l. c. pag. 235.

[3]) Mansi, III. pag. 660. Monachos quoque, quos tamen morum gravitas et vitae ac fidei institutio sancta commendat, clericorum officiis aggregari et optamus et volumus, ita ut qui intra tricesimum aetatis annum sunt digni, in minoribus per gradus singulos crescente tempore promoveantur ordinibus: et sic ad diaconatus vel presbyterii insignia maturae aetatis consecratione perveniant. Nec statim saltu ad episcopatus culmen ascendant, nisi in his eadem, quae singulis dignitatibus superius praefiximus, tempora fuerint custodita.

[4]) Mansi, III. Epistola Innocentii Papae (401—417) ad Victricium Ep. Rothomag. cp. 10. pag. 1035. und Mansi, VIII. Epistola Gelasii P. (492—496) ad episcopos Lucaniae. cp. 6. pag. 37. u. a.

[5]) l. 32. Cod. Theod. l. XVI. 2. Imp. Arcadius et Honorius A A. Caesario Pr. P. 398: Si quos forte episcopi deesse sibi clericos arbitrantur, ex monachorum numero rectius ordinabunt; non obnoxios publicis privatisque rationibus cum invidia teneant sed habeant iam probatos.

[6]) Mansi, III. Ep. Innocentii Papae ad Victricium Ep. Rothomag. cp. 10. pag. 1035: De monachis, qui diu morantes in monasteriis postea ad clericatus ordinem pervenerint, non debere eos a priore proposito deviare.

und Papst Zosimus[1]) wiederholte denselben, dass nämlich auch ordinierte Mönche die frühere Strenge ihres mönchischen Lebens beibehalten sollten. Nach dem Beispiele der mönchischen Cleriker mancher Bischöfe, von welchen oben die Rede war, blieben die Priester-Mönche entweder im Kloster selbst, wenn sie auf den Titel desselben geweiht wurden,[2]) oder dienten dem Seelsorgeclerus zur Aushilfe,[3]) ohne dass sie ihre mönchische Disciplin hätten aufgeben dürfen.

Das Feuer der göttlichen Liebe, in der stillen Zelle gepflegt, drängte die Diener Gottes, es auch in den Herzen anderer zu entzünden. Darum entstammte dem Geiste des wahren Mönchthums auch noch die edle Frucht der Begeisterung für die Missionsthätigkeit der Kirche. Zahlreich sind die Beispiele von Missionen der Mönche des Orientes, in Ägypten ebenso wie in Vorderasien. Als treue Anhänger des wahren Glaubens der Väter waren diese auch ein Bollwerk der Kirche gegen die Irrlehren zumal der Arianer, deren Verfolgungswuth sie sich daher besonders ausgesetzt sahen.[4]) Das Beispiel des Orientes wurde auch im Occidente befolgt; wie die Mönche des heiligen Martin von Tours unter den heidnischen Resten Galliens wirkten, so waren im gleichen Sinne die Mönche in Britannien und der heilige Severin mit seinen Schülern in Noricum thätig,[5]) der übrigens auch mit dem italischen Mönchthum in Beziehung gestanden zu sein scheint.[6]) Es ist schließlich derselbe Geist, der sich auch in der Missionsthätigkeit des heiligen Benedictus zu Subiaco und auf Monte Cassino so schön bethätigte.[7])

Doch musste auch hierin die Kirche fast gleichzeitig regelnd dazwischentreten. Denn das asiatische Mönchthum war vom Einflusse der Häresie nicht ganz frei geblieben;[8]) darum sah sich die Kirche auf dem Concil von Chalcedon genöthigt, die Missionsthätigkeit der Mönche zu beschränken und sie unter

---

[1]) Mansi, IV. Ep. Zosimi Papae ad Hesychium Salonitanum ep. (anno 418.) pag. 347.

[2]) Dionys. Exig. Cod. can. eccl. VI. pag. 172—173.

[3]) Mansi, VIII. ep. Gelasii P. ad episcopos Lucaniae, cp. 6. pag. 37. und ep. 41. eiusdem ad Bonum ep. Sabinatem. A. Thiel: Epist. Rom. Pont. tom. I. pag. 454.

[4]) Vergl. Adolf Harnak: Das Mönchthum, seine Ideale und seine Geschichte. 3. Aufl. Gießen, 1886. S. 25. Die protestantische Auffassung der altkirchlichen Verhältnisse und des Mönchthums bringt es mit sich, dass Harnak einen gewissen Gegensatz des alten Mönchthums zur „verweltlichten Kirche" und ein gewisses „Misstrauen des ersteren gegen das kirchliche Amt" zu erkennen glaubt.

[5]) Braunmüller l. c. S. 35—37.

[6]) Büdinger: Eugipius. Eine Untersuchung. Wien, 1878. S. 9 ff.

[7]) S. Gregor. M.: Vita s. Benedicti cp. 2. 8.

[8]) Leonis I. ep. (91.) ad Julianum episcopum Coënsem in Palaestina. (l. c. pag. 309.)

die strenge Aufsicht der Bischöfe zu stellen.[1]) Auf den Standpunkt des Concils stellt sich auch Papst Leo I. in seinen Schreiben an orientalische Bischöfe, denen gegenüber er es als allgemeinen Grundsatz bezeichnet, dass nur den Priestermönchen die öffentliche Ausübung des Predigtamtes zuzugestehen sei.[2]) Selbst der Staat glaubte hierin der kirchlichen Gewalt seinen Arm leihen zu müssen.[3])

Fasst man dies alles ins Auge, so kommt man zur Überzeugung, dass das Mönchthum Italiens schon in seinem ersten Entwicklungsstadium zu einer anerkennenswerten geistigen Bildung gelangt ist. Das glänzendste Zeugnis hiefür liefert uns die große Zahl jener Männer des christlichen Alterthums, deren wissenschaftliche Bedeutung unanfechtbar ist, und die dem alten Mönchthume theils beständig angehört haben, theils aus ihm hervorgegangen sind. Denn von der ältesten Zeit desselben „lässt sich kaum einer oder der andere namhafte kirchliche Schriftsteller aufweisen, der nicht als Ascet oder Mönch wenigstens einige Zeit im Kloster gelebt und darin seine theologische Bildung erhalten oder erweitert hätte". Es gilt dies ja von allen großen Kirchenvätern des Orientes aus dieser Zeit; vom Occidente seien nur erwähnt:[4]) Ambrosius,[5]) Augustinus, Johannes Cassianus, Paulinus von Nola, der als Mönch keineswegs seine wissenschaftliche Ausbildung vernachlässigte, dessen Lieblingssache vielmehr immer noch die Beschäftigung mit der Philosophie war.[6]) Daran schließen sich Eusebius von Aquileia und Petronius, beide Bischöfe von Bologna, Honoratus, Eucherius Hilarius und Cäsarius von Arles, Fulgentius von Ruspe[7]) u. a. Ehe Gott diese Männer unter die vordersten Kämpfer seiner Kirche rief, haben sie mehr oder minder lang in Klöstern zurückgezogen als wirkliche Mönche ihren Geist mit jenen reichen Kenntnissen ausgerüstet, von denen sie zum Besten der Kirche einen so heilsamen Gebrauch machten. Rufinus, Sulpicius Severus, Vincentius von Lerin, Salvianus, Ursinus, Macarius von Rom und Dionysius Exig. waren gewiss nicht die einzigen Äbte, Mönche und Mönchpriester, die in dieser Zeit durch größere Werke auf die christliche Bildung einen mächtigen

[1]) Mansi, VII. Actio 6. c. 1. und Actio 15. c. 4.

[2]) Leonis I. ep. (47.) ad Faustum et ceteros Archimandritas Constantinopolitanos (a. 449.), ep. (91.) ad Julianum Coënsem ep., ep. (92.) ad Maximum Antioch. ep. (a. 453.), ep. (93.) ad Theodoritum ep. Cyri (Tyri), (a. 453.).

[3]) l. 29. Cod. Just. l. I. 3. Leo et Anthemius A A. a. 466.

[4]) Braunmüller l. c. S. 33.

[5]) Montalembert l. c. I. S. 272–273. Im Gegensatze zu diesem Autor muss man auch den heiligen Ambrosius dem Mönchthume beizählen.

[6]) A. Buse l. c. I. S. 260.

[7]) Der noch als Bischof mit Eugippius in freundschaftlicher Beziehung stand. Fulgentii Ep. Ruspensis epist. V. (ad Eugippium Abbatem). Migne, s. l. 65. pag. 344.

Einfluss übten.[1]) Hält man sich diese Verhältnisse vor Augen, so sieht man, wie wenig ernst Weingartens[2]) Behauptung zu nehmen ist: „Ein segensreiches Element des Culturlebens ward das Mönchthum erst durch den heiligen Benedict. Arbeit war in keiner der älteren Vorschriften als eine feststehende Tagesaufgabe vorgeschrieben."

Wir haben schon an der Wiege des italischen Mönchswesens Bischöfe kennen gelernt, die ihr apostolisches Leben im Mönchthum selbst geheiligt haben; aber auch am Schlusse dieser Periode entbehrt dasselbe nicht dieser göttlichen Kraft. Denn vom Bischof Epiphanius von Pavia und seinem späteren Nachfolger und Biographen Ennodius wissen wir, dass sie das mönchische Leben geübt haben, ersterer höchst wahrscheinlich als Bischof,[3]) letzterer sicher vor seinem Episcopate.[4])

Im sechsten Jahrhundert wurde es so allgemein, aus den Klöstern die Bischöfe zu nehmen, dass selbst die kaiserliche Regierung Justinians in Übereinstimmung mit den bischöflichen Synoden mehrere Gesetze erließ, mit welchen staatlicherseits diese Übung gutgeheißen wurde, und aus denen erhellt, wie allgemein eben jene Sitte gewesen sei, und dass man den Monachat als eine passende Vorbereitungsschule für den Episcopat hielt.[5])

Die Ergänzung des Episcopates aus dem Stande der Mönche gereichte der Kirche selbst zum heilsamsten Nutzen. Der Segen ihres Wirkens verbreitete sich nicht bloß über die engeren Grenzen ihrer Diöcesen, sondern auch auf weit ausgedehnte Länderstrecken. Denn „schon aus ihrem echt apostolischen Dasein und Wirken flossen stille Vorwürfe auf manche ihrer Collegen; die Synodalverhandlungen oder ihre erhabenere Stellung in der Abstufung der Hierarchie boten ihnen Gelegenheit, auf Geist, Zucht und Ordnung der weitesten Kreise die wohlthätigsten Einflüsse zu üben."[6])

D. Die Hausordnung der Klöster.

Um dieses ganze klösterliche Leben in seinem geregelten Bestande zu zu sichern, haben die Gründer und Leiter der Klöster, sowie die kirchliche und staatliche Gesetzgebung von jeher der Hausordnung derselben ihre besondere Sorgfalt angedeihen lassen. In diesem Sinne wurden eben die Disciplin und Organisation der Klöster gehandhabt.

---

[1]) Braunmüller l. c. S. 33.

[2]) „Der Ursprung des Mönchtums" 2c. l. c. S. 574.

[3]) Ennodius l. c. pag. 332—335.

[4]) ibidem, pag. 42. 241.

[5]) Cod. Just. I. 3. De episcopis et clericis.

[6]) Braunmüller l. c. S. 41.

1. Die Disciplin.

Aus den obigen Schilderungen des Klosterlebens, wie es in der ältesten Form und seiner ersten Entwicklung uns entgegentrat, geht hervor, dass das Leben der Klosterleute den strengen Bußgeist der alten Kirche zur beständigen Geltung brachte. Die ersten Formen der klösterlichen Disciplin machten somit durch den mehr oder weniger strengen Anschluss an die ägyptischen und asiatischen Vorbilder die Klöster zu Orten beständiger Büßer.

Darum ist es begreiflich, dass dieselben auch alsbald als Straf- und Bußanstalten für solche erscheinen, die eine öffentliche Kirchenbuße auf sich nehmen mussten. So legte Papst Siricius den zum Manichäismus abgefallenen Christen, wenn sie zur Kirche zurückkehren wollten, eine lebenslängliche Buße im Kloster[1]) auf, und derselbe Papst verwies, wenn das angezogene Decret ihm wirklich zukommt, einen Priester, der sich ohne Vorbildung hatte weihen lassen, auf die ganze Lebenszeit in das Kloster.[2]) Desgleichen hat Innocenz I.[3]) die Klöster als Exil für Häretiker verwendet. Aber auch später noch tritt diese Erscheinung entgegen, da unter Papst Cölestin I. († 432) einer gottgeweihten Person, filia spiritualis genannt, welche mit einem Priester sich versündigt hatte, eine lebenslängliche Buße im Kloster auferlegt wurde, während man über den Priester die Strafe einer zwölfjährigen Pilgerschaft und darnach den beständigen Aufenthalt im Kloster verhängte.[4])

In dieser Richtung sollte sich jedoch die Disciplin der Klöster nicht entwickeln, sie hat vielmehr durch die beiden Regeneratoren des Klosterwesens im Occidente durch Basilius und Cassian mildere Formen erhalten.

Wie kein anderer vor ihm hat der heilige Basilius das gegenseitige Verhalten der Mönche im Kloster gekennzeichnet, womit zugleich ein Haupt-

[1]) Liber pontif. l. c. pag. 216. (Siricius 384—398): Hic invenit Manichaeos in urbe, quos etiam exilio deportavit, et hoc constituit, ut si quis conversus de Manichaeis rediret ad ecclesiam, nullatenus communicaretur, nisi tantum religatione monasterii die vitae suae teneretur obnoxius et ut ieiuniis et orationibus maceratus probatus sub omni examinatione usque ad ultimum diem transitus sui, ut humanitatem ecclesiae viaticum eis largiatur.

[2]) Mansi, III. pag. 675. Decreta Siricio Papae ad scripta, cp. 16: Presbyter, qui orationem Dominicam nec tenet nec symbolum neque psalmos, si episcopus fuit, qui eum benedictus hic primum omnium dignitatem, quam illicite praesumpsit, amittat et sub distincta poenitentia omni tempore vitae suae in monasterio degat.

[3]) Liber pontif. pag. 220 (Innocentius 402—417): Hic constitutum fecit de omnem ecclesiam et de regulis monasteriorum et de judaeis et de paganis et multos catafrigas invenit, quos exilio monasterii religavit. Diese Kataphrygä sind nach Duchesne (l. c. pag. 222. Anm. 2.) die häretischen Montanisten. Der Codex Theodosianus (XVI. 5. 40) enthält dem entsprechend ein Decret des Kaisers Honorius vom Jahre 407, das gegen fremde, in Rom sich aufhaltende Secten (Manichäer, Phrygier und Priscillianisten) gerichtet ist.

[4]) Mansi, IV. Decreta Coelestini Papae I. pag. 472.

element der klösterlichen Disciplin berührt ist. Alle zusammen bilden eben eine Familie, deren Mitglieder als Brüder in allem durch das Band der christlichen Liebe verbunden sind. Darnach sollte im Kloster der Geist der Milde herrschen, so dass, wer gefehlt, nicht alsogleich der Obrigkeit überantwortet werde, sondern dass man es vorerst mit der liebevollen Ermahnung und dem sanften Tadel versuche,[1]) zu deren williger Annahme der Fehlende eben auch verpflichtet wird.[2]) Damit die Disciplin nicht gefährdet werde, darf es keiner wagen, für einen anderen sich zum Vertheidiger aufzuwerfen.[3]) Wer nun die klösterliche Ordnung[4]) durchbricht oder die nothwendige brüderliche Liebe schwer verletzt,[5]) den trifft die Strafe der klösterlichen Excommunication, derzufolge er zwar nicht gänzlich aus dem klösterlichen Verbande ausgeschlossen, aber doch der Theilnahme an Chor und Tisch und des geselligen Verkehres der Klosterfamilie beraubt wird, indem auch niemand anderer sich ihm anschließen darf,[6]) bis er sich in Reue und Buße bekehrt. Erst wenn auch dieses Mittel den Fehlenden nicht zu beugen vermag, so wird er völlig aus dem Kloster ausgestoßen.[7])

Desgleichen wurde bei Cassian die klösterliche Disciplin unter den Schutz der Strafe und Buße gestellt. Für arge Vergehen z. B. offene Auflehnung, Verkehr mit Frauen, Geldbesitz, wurden sogar Prügelstrafen und Ausstoßung verhängt;[8]) bei geringeren Übertretungen z. B. im Chore, im Stillschweigen u. a. wurde meist mit der Excommunication vom gemeinsamen Leben bestraft, so dass sich einem Excommunicierten niemand anschließen durfte, wenn er nicht derselben Strafe verfallen wollte.[9]) Auch die öffentliche Abbitte vor Abt und Brüdern wurde als Sühnungsmittel für etwaige Übertretungen gelten gelassen.[10])

Die Verletzung der Gelübde wurde vom Anfange an sowohl bei Mönchen als bei Nonnen kirchlicherseits strenge bestraft. Schon Papst Siricius setzte den Bestand strenger, kirchlicher und weltlicher Gesetze gegen den Abfall vom Keuschheitsgelübde voraus, wonach bereits damals die untreuen Klosterleute, Mönche wie Nonnen, mit Ausstoßung aus dem Kloster und lebenslänglicher Excommunication bestraft wurden.[11]) Denselben Standpunkt nahmen auch die

[1]) Interr. 122.
[2]) Interr. 190. 191.
[3]) Interr. 25—28.
[4]) Interr. 28.
[5]) Interr. 41—44.
[6]) Interr. 28.
[7]) Interr. 175.
[8]) Instit. l. IV. cp. 16. pag. 58.
[9]) ibid. l. II. cp. 16. pag. 30—31.
[10]) ibid. l. IV. cp. 16. pag. 57.
[11]) Mansi, III. pag. 657. Epist. 1. Siricii P. ad Himerium ep. Tarracon.

folgenden Päpste, Innocenz I.[1]) und Leo I.[2]), ein und unterwarfen die gottgeweihten Personen für ihre Untreue der öffentlichen Kirchenbuße.

Gleichzeitig mit Leo I. hat auch das Concil von Chalcedon abgefallene Mönche mit dem Anathem bedroht und zwar sowohl jene, welche überhaupt ihren Mönchsstand verlassen und weltliche Dienste und Ämter angetreten,[3]) als auch jene, welche trotz des Gelübdes sich verehlicht hatten;[4]) doch gab das Concil für den letzteren Fall dem Bischofe des Ortes die Vollmacht, nachsichtige Milde walten zu lassen. Übrigens hielt die Kirche diese Rechtsanschauungen auch noch zur Zeit des heiligen Benedict aufrecht.[5])

Wie schon angedeutet, wurde bei den Nonnen gleichfalls die Untreue in der gottgeweihten Jungfräulichkeit sehr strenge geahndet. Auch hierin sind die Nonnen in das Erbe der gottgeweihten Jungfrauen eingetreten.[6]) Wir wissen, dass schon der heilige Ambrosius einer gefallenen Jungfrau die öffentliche Kirchenbuße auferlegte.[7]) In der Folge aber unterscheidet Papst Innocenz I. nach der römischen Sitte die geweihten Jungfrauen von solchen, die ohne Einkleidung das wie ein Vertrag bindende Gelübde der Keuschheit abgelegt haben, wonach dann auch die kirchliche Strafe bemessen wurde. Die Untreue der letzteren[8]) durch das Eingehen einer Ehe konnte mit einer gewöhnlichen Kirchenbuße gesühnt werden, ohne dass die Ehe in ihrer Giltigkeit angefochten worden wäre, eine Auffassung, die auch noch Leo I. theilt.[9])

---

[1]) Er schickt im Briefe an den Bischof Victorius von Tolosa den strengen Strafbestimmungen gegen untreue Nonnen das Verbot voraus, dass Mönche heiraten: Monachus in clero non veniat nec uxorem accipiat. (Mansi, III, pag. 1131.)

[2]) Ep. 14. (ad Rusticum Narbonensem episcopum ep. 2.) l. c. tom. I. pag. 208. (Das Citat oben S. 55.) Dieser Papst bringt einfach eine in Italien bestehende Verordnung auch in Gallien in Erinnerung, wenn er den Abfall vom Gelübde als Sünde bezeichnet und dafür die Strafe bestimmt.

[3]) Mansi, VII. pag. 362. can. 7.

[4]) Mansi, VII. pag. 366. can. 16: Virginem, quae se domino Deo dedicavit, similiter et monachos non licere matrimonio coniungi. Sin autem hoc fecisse inventi fuerint, sint excommunicati. Ostendendae autem in eos humanitatis auctoritatem habere statuimus episcopum eius loci.

[5]) Dionysii Ex. Cod. can. eccl. l. c. pag. 173. can. 7. Das Citat siehe oben S. 56.

[6]) Vergl. J. Wilpert: Die gottgeweihten Jungfrauen, l. c. S. 316.

[7]) De lapsu virginis consecr. cp. 8. 35. l. c. pag. 314.

[8]) Mansi, III. Ep. Innocentii I. P. ad Victricium ep. Rothomag. cp. 13. pag. 1036: „his agenda aliquanto tempore poenitentia est, quia sponsio earum a Deo tenebatur.

[9]) Ep. 2. ad Rusticum Narb. ep. a. 443. l. c. tom. I. pag. 208. inqu. 15: Puellae, quae non coactae parentum imperio sed spontaneo iudicio virginitatis propositum atque habitum susceperunt, si postea nuptias eligunt, praevaricantur, etiam si consecratio non accessit. Dazu erscheint der 52. Canon des Concils von Arles (452) wie ein Commentar: (Mansi, VII. pag. 884.) De puellis, quae voverunt Deo et praeclari decoro nominis floruerunt, si post viginti et quinque annos aetatis

Jedoch der Abfall der mit der bischöflichen Consecration aufgenommenen Jungfrauen, seien es kirchliche oder klösterliche, war im Falle einer Eheschließung bei Lebzeiten des Gatten unsühnbar, weil diese unerlaubt angestrebte Ehe stets als fortgesetzter Ehebruch angesehen wurde;[1]) hatte sich aber die consecrierte Jungfrau sonst gegen das jungfräuliche Gelübde vergangen, so wurde ihr die Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft erst nach langjähriger Buße gewährt.[2]) Daraus folgt, dass die Ablegung des Gelübdes, verbunden mit der Überreichung des Schleiers aus der Hand des Bischofs und dem Segen desselben (Consecration), nach dem damaligen Rechte der Kirche als ein trennendes Ehehindernis angesehen wurde.

Zur Aufrechterhaltung dieser klösterlichen Disciplin wurde nicht bloß die Strafe angewendet, sondern schon von jeher auch in Ägypten und im übrigen Afrika darauf gesehen, dass die Klosterleute strenge von der Welt abgeschlossen waren, also die Clausur gehandhabt, der zufolge nur je zwei das Kloster verlassen durften;[3]) nach der Basilianerregel sollte der Verkehr mit der Außenwelt noch dazu auf bestimmte Gründe, Personen, Orte und Zeiten beschränkt werden, was also auch in Italien gewiss in der ersten Hälfte unserer Periode in Übung kam;[4]) letzte Vorsicht war ja

---

ad terrenas nuptias sponte transierint, id constituendum esse decrevimus, ut cum his, cum quibus se alligaverint, communione priventur: ita ut eis postulantibus poenitentia non negetur: cuius poenitentiae communio multo tempore differatur. Cf. Inn. I. ep. ad Victricium cp. 12.

[1]) Mansi, III. pag. 1035. epist. Innoc. P. ad Victricium ep. Roth. cp. 12 (a. 404.): Item quae Christo spiritualiter nupserunt et velari a sacerdote meruerunt, si postea vel publice nupserint, vel se clanculo corruperint, non eas admittendas esse ad agendam poenitentiam nisi is, cui se iniunxerant, de seculo recesserit. Si enim de omnibus haec ratio custoditur, ut quaecunque vivente viro alteri nupserit habeatur adultera nec ei agendae poenitentiae licentia concedatur, nisi unus ex eis fuerit defunctus: quanto et illa magis tenenda est, quae ante immortali se sponso coniunxerat et postea ad humanas nuptias transmigravit. Beide Richtungen finden ihren prägnanten Ausdruck in dem Briefe desselben Papstes an Victorius, Bischof von Tolosa (Mansi, III. pag. 1131.) c. 10: Velata si erraverit, non accipiat poenitentiam. c. 11: Consecratae Domino non velatae si nupserint, poeniteant. Dass diese Bestimmungen bezüglich der Mönche und Nonnen von Papst Innocenz nicht erst neu erlassen, sondern aus dem bestehenden römischen Kirchenrechte geschöpft seien, erhellt daraus, dass derselbe Papst im Schreiben an Victricius (Mansi, III. pag. 1032. 1033.) dies ausdrücklich betheuert, und weil das vierte Concil von Toledo (a. 400) schon früher dieselbe Sache in ähnlicher Weise erledigt hatte. (Mansi, III. 1007.)

[2]) Mansi, III. canones Synodi Romanorum ad Gallos episcopos. (sub Innoc. I.) pag. 1134—1135. In diesem Citate wird über die virgo non velata, wenn sie heiratet, dieselbe Strafe wie im Briefe des genannten Papstes verhängt.

[3]) Cf. Alteserra, l. c. pag. 360 etc. Rufin, Hieronymus und Augustinus sind hiefür Zeugen.

[4]) Interr. 174.

umso gebotener, als das ganze Institut sonst durch die mannigfachen Umtriebe der schon erwähnten Pseudomönche in Verruf gekommen wäre. Als die Kirche dem inneren Klosterleben ihre Aufmerksamkeit zuwendete, begann sie alsbald die Clausur als dessen vornehmsten Schutz zu fixieren. Wie sehr diese Vorsicht am Platze war, zeigen die Missstände der Mönchs- und Nonnenklöster des Landes Picenum, welche Papst Gelasius rügen und abstellen musste.[1]) In dieser Hinsicht hat auch der Staat seine einschränkenden und begünstigenden Maßregeln erlassen, wie später bei den rechtlichen Beziehungen des Mönchthums gegenüber Kirche und Staat noch gezeigt werden wird.

Die Strenge dieser ganzen Disciplin sammt der unter ihrem Schutze geübten Ascese musste die Mönche in den Augen der übrigen Christen zu großem Ansehen erheben, und es ist sehr zu vermuthen, dass Mahnungen und Warnungen dieser Gottesmänner bei der Menge großen Eindruck gemacht haben werden. Einen Beleg hiefür können wir in dem vielleicht nicht seltenen Falle erblicken, dass Mönche den Organen der weltlichen Gerichtsbarkeit hinderlich in den Weg traten, indem sie den Gefangenen oder zum Tode Verurtheilten in den Schutz der Appellation oder der Fürbitte nahmen. Das Gesetz musste daher gegen solche Vorkommnisse im Interesse der Gerechtigkeit Stellung nehmen, wollte aber den gemaßregelten Mönchen und Clerikern nicht jede Möglichkeit einer klugen Berufung (provocatio)[2]) vorenthalten.

2. Die Organisation.

Ich behandle die innere Organisation im Anschlusse an die Darstellung des inneren Lebens, weil sie die Form bildete, in welcher sich die Klostergenossenschaften im Innern und gegenüber der Außenwelt als geordnete Einheit darstellten. Das ägyptische Vorbild dürfen wir auch hier nicht aus dem Auge verlieren. Die Klöster Ägyptens sind in gänzlicher Unterordnung unter einem Abbas; dieser hat alle Verhältnisse zu regeln, unter seiner unmittelbaren Leitung steht das religiöse Leben der Gesammtheit wie des einzelnen, ihm schulden alle pünktlichen Gehorsam, auch im Kleinen. Es wohnten in einem Cönobium meist hundert Mönche,[3]) die sich in Decurien theilten, indem neun unter einem Vorsteher, dem Decanus, standen, während zehn Decurien einem Centesimus untergeordnet waren. Nach dieser Eintheilung wurden ferner die verschiedenen Thätigkeiten des klösterlichen Lebens geregelt: so gieng man decurienweise zum gemeinsamen Mahle, so wurden in den

---

[1]) Ep. (6.) Gelasii P. ad episcopos per Picenum constitutos. (a. 493.) A. Thiel: Ep. Rom. Pont. I. pag. 333.

[2]) l. 16. Cod. Theod. l. IX. 40. Imp. Arcadius et Honorius AA. Eutychiano Pr. P.

[3]) Sulpic. Sev. Dial. I. 10. l. c. pag. 161.

einzelnen Decurien die aufgetragenen Arbeiten ausgeführt, der Decanus übergab sie dem Ökonomen und dieser dem Pater oder Abbas.[1])

Dieses allgemeine Vorbild klösterlicher Organisation tritt uns auch in den abendländischen Klöstern wieder entgegen. Schon St. Augustin gibt nicht undeutlich diesen gemeinsamen Grundzug der mönchischen Ordnung[2]) des Orientes und Occidentes zu erkennen, die auch für die Nonnenklöster von jeher Geltung hatte.[3]) Seine Worte werden uns eigentlich erst verständlich, wenn wir das ägyptische Vorbild im Auge behalten.

Wie in Ägypten mussten auch in Italien die Äbte nicht nothwendig Priester sein. Während nämlich nach St. Augustin[4]) dem einen Mönchskloster in Mailand ein Priester vorstand, wird dies in Rom nicht der Fall gewesen sein, da dort in der Zeit der ersten mönchischen Entwicklung der Abt mit seinen Mönchen beim kirchlichen Gottesdienste nach dem letzten der kirchlichen Ordines, dem Ostiarius, Stellung nehmen[5]) musste. Eine kirchliche Regel gab es hierüber noch nicht; denn während Eusebius und Ambrosius als bischöfliche Äbte fungierten, waren Paulinus in Campanien zuerst nur als Priester und Pinianus, Melianas Gemahl, als Laie Leiter ihrer klösterlichen Genossenschaften.[6]) Später dürften jedoch die Fälle nicht selten gewesen sein, wo Äbte mit der priesterlichen Würde bekleidet waren. So weiß Marcellinus von einem Klostervorstande zu Emesa in Syrien, der Priester war, zu erzählen;[7]) dasselbe gilt auch von Eugippius, dem Abte in Lucullanum.[8]) Einmal in den Clerus aufgenommen galten die Äbte bald als die angesehensten Persönlichkeiten nach den Bischöfen, weshalb ihnen bereits unter Papst Gregor I. vereinzelt die Pontificalkleidung zutheil wurde.[9])

Waren dies im Anschlusse an Ägypten die grundlegenden Elemente der ersten klösterlichen Organisation in Italien, so vertraten hierin gleichfalls mit der beliebten Anlehnung an die Verhältnisse Ägyptens dieselbe Richtung auch Basilius und Cassian.

Wichtig ist bei diesen zunächst die Frage über die Bestellung des Klostervorstandes. Nach dem heiligen Basilius[10]) soll der Präfect des Klosters, wenn er sich in der heiligen Disciplin bewährt hat, zwar aus der Mitte

---

[1]) S. Hier. ep. 22. (ad Eustochium) cp. 34—36. pag. 118—121. und s. August: De mor. eccl. cath. I. cp. 31.

[2]) De mor. eccl. I. 70. (l. c. I. 711): Romae etiam plura etc. Wie oben S. 84. f.

[3]) ibidem: Neque hoc in viris tantum etc.

[4]) Siehe oben S. 18.

[5]) Alteserra, l. c. VII. 15.

[6]) Siehe oben im 1. Theile.

[7]) Marcellini comitis chronicon. (a. 453.) Migne, s. l. 51. pag. 929.

[8]) Costanzo Rinaudo: Le fonti della storia d'Italia (476—568). pag. 16.

[9]) Alteserra, l. c. VII. 15. pag. 673.

[10]) S. Basilii regulae fusius tractatae. Interr. 43. l. c. pag. 390.

der Brüder, jedoch nur von den Vorständen der einzelnen Abtheilungen der Klostergemeinde gewählt werden. Der heilige Cassian hingegen lehnt sich ganz ausdrücklich an das ägyptische Muster an, wenn er festsetzt, dass in den Klöstern seiner Regel die Wahl des Vorstehers aus der Zahl der in der Disciplin bewährten Brüder geschehe zum Unterschiede von den Gebräuchen anderer Länder und Gegenden, wo auch solche Äbte gewählt würden, die mit der Disciplin weniger vertraut wären.[1]) Nach dem Tenor dieser Autoren war es allgemeine Sitte, dass sich die Klosterleute den Abt selbst, und zwar aus ihrer Mitte wählten. Einen Ausdruck dieser allgemeinen Gepflogenheit, die auch für Italien Geltung hatte, glaube ich in einer Bestimmung des Concils von Toledo vom Jahre 400 zu erkennen.[2])

Den Mönchen gegenüber blieb die Stellung des Abtes dieselbe, wie sie anfänglich schon in Ägypten war. Sein Wille genoss fernerhin das gleiche Ansehen wie die Regeln, und vermochte, wie wir oben gesehen haben, dieselben zu ersetzen, jedoch nicht zu verdrängen. Das war von altersher der Grundsatz der Väter und blieb es auch unter den Augen der Kirche. Die absolute Gewalt des Abtes innerhalb der Regeln war zwar in manchen Punkten, wie später gezeigt wird, dem Bischofe, in keinem aber den Mönchen verantwortlich und stützte sich in der ganzen Periode auf die allgemein kirchliche Rechtsanschauung, so zwar, dass, wenn ein würdiger Mönch die heiligen Weihen empfangen wollte, dies selbst Papst Gelasius in erster Linie von der Zustimmung seines Abtes, nicht aber vom Willen des Bischofs abhängig machte.[3]) Das Alter und die Allgemeinheit dieser Verhältnisse bestätigen für die frühere Zeit die synodalen Verhandlungen von Arles[4]) (circa 455) und für die folgende diejenigen von Carthago[5]) (523—535), wonach der Bischof innerhalb des Klosters keine

[1]) Instit. l. II. cp. 3. pag. 19: ideoque nullus congregationi fratrum praefuturus eligitur, priusquam idem, qui praeficiendus est, quid obtemperaturis oporteat imperari, oboediendo didicerit, et quid iunioribus tradere debeat, institutis seniorum fuerit adsecutus.

ibidem pag. 20: ideoque diversitates typorum ac regularum per ceteras provincias cernimus usurpatas, quod plerumque seniorum institutionis expertes monasteriis praeesse audemus.

[2]) Mansi, III. Fragmenta sub titulo Conciliorum Toletanorum. Ex conc. IV. Toletano cp. 8. pag. 1008: Congregatio debet sibi eligere abbatem post abbatis sui mortem vel eo vivente, si ipse decesserit vel peccaverit. Episcopus enim non debet abbatem violenter retinere in loco suo. Ipse autem non potest aliquem ordinare de suis propinquis vel amicis sine voluntate fratrum. Der Zweifel über die Echtheit dieses Canons wird wohl nur bezüglich der frühen Zeit Geltung haben; in kirchenrechtlicher Beziehung aber steht er gerade mit dem Geiste des Mönchthums dieser Periode im Einklange.

[3]) Jaffé: Regesta Pont. Rom. I. pag. 58.

[4]) Mansi, VII. pag. 908.

[5]) Mansi, VIII. pag. 649—650. Vergl. K. F. Weiß: Die kirchlichen Exemtionen der Klöster von ihrer Entstehung bis zur gregorianisch-cluniacensischen Zeit. Basel, 1893. S. 11—12.

Anordnung treffen darf, und die Mönche nur unter der Gewalt ihres Abtes stehen.

Die beiden großen Ordensstifter zeigen ferner noch in der untergeordneten Organisation, in der Theilung der ganzen Congregation in einzelne Abtheilungen und in der Zuweisung bestimmter Berufskreise an diese eine auffällige Übereinstimmung, was ein Zeichen ist, dass man es hier mit einer allgemein giltigen Regel der Kirche zu thun hat. Dem Abte unterstanden zunächst die Aufseher der Unterabtheilungen, von Cassian Seniores genannt, mit deren Hilfe er die Verwaltung und Leitung der ganzen Congregation handhabte. Denn diese Senioren beaufsichtigten das Leben der Mönche bis ins einzelne und sorgten für deren Bedürfnisse an Kleidung und dergleichen.[1])

So bestellt bei Basilius der Abt einen eigenen Verwalter der klösterlichen Kleidung, der auch die Ausspendung des Almosens im Namen der Klostergemeinde besorgt,[2]) und eigene Ordner für die Aufrechterhaltung der klösterlichen Ordnung und Ruhe.[3]) Diese Aufseher oder Senioren waren auch die berufenen Leiter und Führer des Seelenlebens der Mönche und war es zunächst ihre Aufgabe, die Mönche zum ascetischen Leben heranzubilden.[4]) Die Mönche wohnten einzeln in Zellen; höchstens durften zwei in einer Zelle entweder wegen der Gleichheit ihrer Arbeit oder der Gleichförmigkeit ihres Charakters zusammenwohnen.[5]) Die Brüder wurden im gegenseitigen Verkehre sehr beschränkt; das Stillschweigen scheint bei Cassian fortwährend bestanden zu haben,[6]) während bei Basilius eine mildere Observanz herrschte.[7]) Die ganze Disciplin bezweckte die größtmögliche Abgeschlossenheit des Mönchslebens von der Welt; mit Erlaubnis der Vorgesetzten blieb jedoch der Verkehr mit derselben immerhin noch möglich.[8]) Nach außen hin abgeschlossen sollten die Mitglieder des Klosters nach innen umso mehr eine enge Familie bilden, deren gemeinsamer Leiter alle mit väterlicher Liebe umfasste, indem er sich mit ganzer Seele seinem heiligen Dienste hingab.[9])

Wie bei den ägyptischen Nonnen an der Spitze des Hauses eine Vorsteherin stand, ebenso sahen wir bei den einzelnen Klostergründungen in Italien, dass die Leitung des Hauses vom Anfange an in der Hand der

---

[1]) Instit. l. IV. cp. 10. pag. 53—54. Auch dies nach ägyptischem Vorbilde. Cf. Cass. Conlat. X. 2. l. c. pag. 287.

[2]) Reg. s. Bas. Int. 98. 99. 185. 186.

[3]) ibid. Int. 10.

[4]) Cass. Inst. l. IV. cp. 9. pag. 53. und Reg. s. Bas. Int. 103—112.

[5]) Inst. l. II. cp. 12. pag. 28.

[6]) ibid. cp. 15. pag. 30.

[7]) Reg. Int. 136.

[8]) Instit. l. IV. cp. 16. pag. 57—58. und Reg. s. Bas. Int. 80.

[9]) Reg. s. Bas. Int. 15.

Gründerin oder deren Nachfolgerin lag. Diese Vorsteherinnen hatten nicht bloß die gesammte Leitung des Hauses, sondern erhielten auch, wie wir oben gesehen haben, mehrfach mit ihrem Privatvermögen ihre Congregationen. Die Leitung des Klosters wurde der Vorsteherin schon in Ägypten durch die Theilung der Genossenschaft erleichtert. Auf diese Annahme führt uns der heilige Hieronymus,[1] da er berichtet, dass bei der Tonsur der Aufgenommenen die Haare in die Hände der „Mütter“ geopfert werden; diese „Mütter“ werden die Vorsteherinnen der einzelnen Abtheilungen im Sinne der mönchischen Decane sein, wie denn auch die heilige Paula in ihrem Kloster zu Bethlehem eine Dreitheilung der Nonnen eingeführt hat, und die Vorsteherin einer solchen Abtheilung mater genannt wird. Diese Dreitheilung beruhte eben auf der Verschiedenheit des früheren Standes und der Bildung.[2]

Nun scheint aber Palladius[3] anzudeuten, dass Paula bereits in Rom im Kloster der Marcella die Vorsteherin einer Abtheilung gewesen sei, indem er sie Mutter nennt und für die geistliche Unterweisung als sehr tüchtig und geeignet hinstellt, was alles mit den Angaben des heiligen Augustinus stimmt, der vielleicht gerade Marcellas Kloster vor Augen hatte, als er die oben citierten Worte[4] niederschrieb. Die Eigenthümlichkeit der Scheidung der Klosterbewohner in einzelne Abtheilungen scheint somit unter dem Einflusse des heiligen Hieronymus wieder in Nachahmung ägyptischer Verhältnisse in Italien vom Anfange an zur Geltung gekommen zu sein.

In der ersten Zeit, wenigstens nicht im Zeitalter des heiligen Ambrosius, gab es an den Frauenklöstern noch keine Priester, die durch ihren geistlichen Beruf auf dieselben einen leitenden Einfluss genommen hätten. Doch scheint bereits die Regel des heiligen Basilius einen Hauspriester der Nonnenklöster vorauszusetzen, der den Nonnen jedoch nur mit Wissen der Oberin Bußen oder sonstige Werke der Ascese auferlegen konnte.[5] Desgleichen erscheint in Afrika zur Zeit des heiligen Augustinus[6] ein Priester an der Seite der Oberin jedenfalls zur religiösen Leitung der Nonnen, wie es auch die Basilianerregel voraussetzt. Denn dieser Priester, der in Afrika als wirklicher Vorstand (praeponendus) erscheint, musste die Approbation des Bischofs haben.[7] Von einer allgemeinen Einführung dieser Einrichtung in Italien kann aber für jetzt noch nicht die Rede sein.

---

[1]) Ep. 147. (ad Sabinianum) cp. 5. pag. 1089. Das Citat siehe oben S. 61. Anm. 7.

[2]) Eiusdem ep. 108. (ad Eustochium) cp. 19. pag. 712.

[3]) Hist. laus. l. c. cp. 125. pag. 1233: Ἐν αἷς καὶ Παύλῃ τῇ Ῥωμαίᾳ τῇ μητρὶ Τοξοτίου γυναικί, εἰς τὴν πνευματικὴν πολιτείαν ἀστειοτάτῃ.

[4]) De moribus eccl. I. 70. Das Citat oben S. 84. f.

[5]) Reg. Interr. 199. et 201.

[6]) Ep. 211. cp. 15. l. c. tom. II. pag. 787. D—E.

[7]) Mansi, III. Conc. Carth. IV. 97. pag. 958: Qui religiosis feminis praeponendus est, ab episcopo loci probetur.

Die Organisation erlitt auch in der späteren Periode keine wesentliche Veränderung. Nur der Grundsatz der stabilitas loci gewann noch in dieser Zeit allgemeinere Geltung; er wurde zum erstenmale vom Concil von Chalcedon der Mönchswelt als Gesetz auferlegt[1]) und findet sich darum auch im Gesetzbuche des Dionysius.[2])

Die bisher nur in Gallien gepflogene Sitte,[3]) dass einzelne Mönche nach erprobter Standhaftigkeit innerhalb des Klosterverbandes ein eremitisches Leben führten, tritt uns am Schlusse dieser Periode auch in Italien entgegen, indem Cassiodorius auf seiner Klostergründung zu Squillace die gleiche Einführung traf.[4]) Darnach schieden einzelne Mitglieder vom gemeinsamen Leben des Cönobium, wenn sie sich darin als vollkommen bewährt hatten, aus, um in einzelnen Zellen vertheilt in der nächsten Nähe des Klosters als Eremiten ein streng beschauliches und abgetödtetes Leben zu führen; jedoch verblieben sie auch hier unter der Botmäßigkeit des Klostervorstandes. Eine gemeinsame Klostermauer umfriedete dann das Klostergebäude sowohl wie Eremitenansiedlung. So steht die ganze Congregation immer noch als eine fest geschlossene Einheit unter der Leitung des Abtes da, und repräsentiert sich auch als solche immer mehr im öffentlichen Leben gegenüber Kirche und Staat.

---

1) Mansi, VII. pag. 359. can. 4. Siehe unten bei den Rechtsverhältnissen.

2) l. c. c. IV. pag. 172: Monachos vero per unamquamque civitatem aut regionem subiectos esse episcopo et quietem diligere et intentos esse tantummodo ieiunio et orationi, in locis quibus renuntiaverint seculo permanentes.

3) Mansi, VII. cp. 7. pag. 954. (Conc. Venetum a. 465.) Servandum quoque de monachis, ne eis ad solitarias cellulas liceat a congregatione discedere nisi forte probatis post emeritos labores aut propter infirmitatis necessitatem asperior ab abbatibus regula remittatur. Quod ita demum fiet, ut intra eadem monasterii septa manentes tamen sub abbatis potestate separatas habere cellulas permittantur. Auf Lerin war dies eine grundwesentliche Einrichtung. Cf. Haeften, Disquisit. mon. I. 5. 3. l. c. pag. 46. und Alliez: Histoire du monastère de Lérins, I. pag. 44. squ.

4) A. Franz: M. Aurelius Cassiodorius Senator. Breslau, 1872. S. 27. Cf. Garet: Vita Cassiod. l. c. II. § 10. 11.

III. Theil.

Die rechtlichen Verhältnisse des italischen Mönchthums zu Kirche und Staat.

Aus den bisherigen Ausführungen musste sich uns die Überzeugung aufdrängen, dass Kirche und Staat seit dem Auftreten des Mönchthums in Italien stets lebhaftes Interesse für dieses Institut gezeigt haben. Denn es ist nicht zu leugnen, dass es vom Anfange an schon in seiner Ausbildung in den ägyptischen Wüsten ein vorzügliches Mitglied der katholischen Kirche gebildet, sich als solches auch gefühlt und benommen hat. Die Schriften der Väter[1]) geben vielfach dafür Zeugnis, dass die Kirche schon das ägyptische Mönchthum nicht wie eine wilde Pflanze heranwachsen ließ, sondern vom ersten Keime ihrer Entwicklung an diese wunderbare Pflanze des göttlichen Geistes zu bewässern, zu pflegen und ihr alle Sorgfalt und Obsorge angedeihen zu lassen bemüht war. Erwies sich dieses Verhältnis schon für das ägyptische Mönchthum als selbstverständlich, so erschien es als nothwendig, sobald dieses in den engeren Verband der menschlichen Gesellschaftsordnung Italiens aufgenommen wurde. Die Kirche war die erste Behörde, deren Pflicht es war, unter den so veränderten Verhältnissen das Institut in seiner Reinheit zu erhalten und seine Beziehungen zur Welt zu regeln. Die kirchenrechtlichen Verhältnisse haben sich nun von der ursprünglich gegebenen Basis der allmählichen Ausbildung und Umbildung des Klosterwesens selbst fortentwickelt; bis zum Ende dieser Periode läſst sich dieser Grundsatz beobachten, eine Epoche jedoch innerhalb dieser Zeit ist nicht nachweisbar. Man war geneigt, das Concil von Chalcedon als bedeutsamen Wendepunkt im Rechtsverhältnisse

---

[1]) Ich verweise hier auf jene Schriftsteller, die in dieser Arbeit wiederholt citiert wurden, z. B. Cassian, Hieronymus, Rufinus, Palladius. Ihnen folgte für dieses Gebiet in der Zusammenstellung seiner „Vita patrum“ H. Rosweyd; ferner bietet hiefür die Geschichte des heiligen Athanasius d. Gr. manche Belege; man vergleiche endlich Montalembert I. und die genannte Arbeit von Evelt.

der Kirche zum Mönchthum hinzustellen, da es sich intensiver und umfassender, als es früher geschehen war, mit klösterlichen Angelegenheiten befasste; bei der Betrachtung der Einzelheiten wird sich eine derartige Meinung jedoch als unhaltbar erweisen.

Unter solchen Verhältnissen kann es nicht auffallen, dass auch der Staat dem Mönchthum sein Interesse immer mehr zuwandte und bei seiner richtig verstandenen Aufgabe, allen Classen der Gesellschaft seinen Schutz angedeihen zu lassen, auch auf die Einzelheiten des Mönchslebens seinen verschiedenartigen Einfluss bethätigte.[1])

Da letzteres aber größtentheils im Anschlusse an die Kirche oder im Einverständnisse mit ihr geschah, so soll auch diese Arbeit auf die Beziehungen zu Kirche und Staat gleichmäßig Rücksicht nehmen. Ich gehe hiebei von der Einflussnahme auf das innere Klosterleben aus und behandle dann die kirchliche und sociale Stellung des Mönchthums.

A. Der kirchliche und staatliche Einfluss auf die Klosterdisciplin.

Wir haben zwar in den Briefen des heiligen Hieronymus schätzenswerte Belege und ausreichende Nachrichten, um uns ein Bild vom ersten Klosterleben in Rom, besonders bezüglich der Nonnen, zu entwerfen, aber ein Eingreifen der kirchlichen Behörde erwähnt dieser Autor nicht. Dagegen bieten die Briefe des heiligen Ambrosius einen sicheren Anhalt dafür, dass die Kirche auf das italische Klosterwesen schon in den ersten Jahrzehnten seines Bestandes Einfluss genommen habe. Denn Papst Liberius (352—366) nimmt selbst die Schwester dieses Heiligen, Marcellina, unter gewissen Ceremonien in diesen Stand auf.[2]) Es ist dies das erste Zeugnis von einem Rechtsgrundsatze der Kirche, der in der Folge ebenso consequent als vielseitig zur Geltung kam und darin gipfelte, dass die Kirche über das Mönchthum die volle gesetzgebende Gewalt besitze. Die einzelnen Thatsachen sollen dies beleuchten.

---

[1]) Die Hauptquelle hiefür sind die Gesetzbücher der Kaiser Theodosius II. und Justinian I. Der Codex Theodosianus ist durch die von Kaiser Theodosius II. und Valentinian III. im Jahre 429 verordnete Codificierung des römischen Rechtes zusammengestellt worden und hat vom 1. Jänner 439 an Gesetzeskraft erhalten. Die nachfolgenden Gesetze enthält der Codex Justinianeus. Da nach der Verordnung Valentinian III. vom Jahre 426 die beiden römischen Reichshälften strenge geschieden waren und das Princip festgestellt worden war, dass Verordnungen des einen Kaisers nur, wenn sie vom anderen in seinem Gebiete publiciert würden, daselbst gelten sollten, so wurde dieser Grundsatz auch hier stets berücksichtigt und verwertet. Cf. „Excurse über römisches Recht“ von Dr. J. E. Kuntze. 2. Aufl. 1880. S. 687.

[2]) De virgin. III. 1. l. c. tom. II. pag. 173. Das Citat siehe oben S. 30. Anm. 4.

Inwieferne die Kirche zunächst bezüglich der Aufnahme in das Kloster Einfluss nahm, darüber begegnen wir den ersten Spuren nicht in Hinsicht auf die Mönche, sondern auf die Nonnen. Der Grund dessen liegt wahrscheinlich darin, dass dem Institute der klösterlichen Jungfrauen seit den Zeiten des Christenthums das der kirchlichen Jungfräulichkeit vorausgieng, für deren Reinerhaltung die Kirche seit jeher in besonderer Weise besorgt sein musste.[1] Wie sie bezüglich dieser Art des gottgeweihten Lebens über das Alter, über die Strafe bei sittlichen Vergehen oder bei gänzlichem Abfalle durch das Eingehen einer Ehe ihre Vorschriften gab, so wurden diese auch für die klösterlichen Jungfrauen angewendet und im Laufe der Zeit noch ergänzt. Wir wissen, dass Leo I.[2] das 40. Lebensjahr für die Übernahme des Schleiers festgesetzt hat, von welchem Momente an jeder Rücktritt unmöglich war, und dass die Witwen dieses unlösbare Gelübde überhaupt nicht ablegen durften.[3] Man braucht hiebei nicht die kaum intendierte Absicht des Papstes anzunehmen, er habe durch seine Verordnung der Ehelosigkeit in der entvölkerten Stadt Rom steuern wollen.[4] Denn der Eintritt in das Kloster war ja deshalb den Jungfrauen noch keineswegs verwehrt; der Papst wollte vielmehr unbesonnene Schritte derselben verhüten und sie und die Klöster vor Unannehmlichkeiten bewahren.

Die staatliche Gesetzgebung säumte nicht lange mit der Anerkennung dieser Grundsätze; denn Kaiser Majoranus verordnete im Jahre 458, dass die Eltern ihre Töchter, die sie als Kinder dem Kloster geopfert und geweiht hatten, nicht zur Übernahme des Schleiers zwingen durften, und dass dieselbe erst mit dem 40. Lebensjahre statthaben sollte, vor welcher Zeit der Austritt noch immer freistand.[5]

Man ist jedoch nicht genöthigt, mit Langen[6] anzunehmen, Papst und Kaiser hätten durch ihre Verordnungen dem Unfuge Einhalt thun wollen, dass junge Mädchen von ihren Verwandten in finanziellem Interesse zum Klosterstande genöthigt wurden. Denn damit erreichte man nicht den Zweck, indem ja der Eintritt in jungen Jahren keineswegs verwehrt wurde, und selbst nach der Consecration und Übernahme des Schleiers mit dem 40. Lebensjahre die Nonne ihrer socialen Rechte, die auch der Staat anerkannte, wie wir oben bei der Behandlung des Armutsgelübdes sahen, und wie aus dem Folgenden noch erhellt, nicht verlustig ward.

---

[1]) Die vielen kirchlichen Disciplinarvorschriften bezeugen dies.

[2]) Lib. pont. I. pag. 90. Siehe oben S. 59.

[3]) ibid. pag. 91.

[4]) F. Gregorovius: Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. 1859. I. S. 225.

[5]) Nov. tit. 8. anno 458. (Cf. Baronius, VI. pag. 234. ad ann. 458. n. 4.)

[6]) Dr. J. Langen: Geschichte der römischen Kirche von Leo I. bis Nicolaus I. Bonn, 1885. S. 100.

Wie schon bei Ambrosius vorauszusetzen ist, war die festliche Aufnahme der Nonnen an bestimmte kirchliche Feste gebunden, und sind uns auch die späteren kirchlichen Normen über diese Disciplin nicht unbekannt.[1])

Noch weniger Anhaltspunkte für die Regelung der Aufnahme haben wir bezüglich der Mönche. Die Aufnahme war zunächst jedem gestattet, wer immer er sein mochte. Jedenfalls war der Einlass in das Kloster leichter und mit Rücksicht auf die socialen Verhältnisse nicht durch so viele Maßregeln beschränkt wie beim Clerus; darauf deutet schon ein Gesetz vom Jahre 398 hin.[2]) Dasselbe gilt auch später noch, indem Papst Gelasius in den Klöstern Leute aus den verschiedensten Ständen, Lebensstellungen und Sitten voraussetzt. Weder Menschen von unfreier und niedriger Herkunft, noch solche, die ihr Leben durch Laster und Verbrechen bemakelt hatten, schloss das Kirchengesetz grundsätzlich vom Ordensleben aus.[3]) Es lässt sich leicht denken, dass bei solchen Verhältnissen das Mönchthum von unfreien und in Noth befindlichen Personen nicht selten als Zuflucht für ein besseres Dasein aufgesucht wurde.

Daher nahm auch alsbald die Gesetzgebung der Kaiser Leo und Anthemius dagegen Stellung, indem sie festsetzte, dass unfreie Personen, die gegen den Willen ihrer Herren sich in jene Anstalten hätten aufnehmen lassen, wieder in ihre frühere Stellung zurückkehren sollten.[4]) Wenn aber der Herr zum Eintritte in das Kloster seine Zustimmung ertheilte, so verlor er das Recht seines dominium auf so lange, als jene Personen im Kloster verblieben; sobald sie jedoch austraten, fielen sie wieder der früheren Unterthänigkeit anheim.[5])

Eben diese staatliche Verordnung erscheint auch bei Gelasius[6]) angewendet, der im Sinne der weltlichen Gesetzgebung gleichfalls darauf bedacht

---

[1]) De virginibus, III. 1. Siehe oben S. 60.

[2]) l. 32. Cod. Theod. l. XVI. 2.: Si quos forte. Siehe oben S. 94.

[3]) Mansi, VIII. Epist. Gelasii cp. 6. et 14. pag. 37—41. (a. 494.) Siehe oben S. 52. Anm. 1, 3, 4.

[4]) l. 37. Cod. Just. I. 3. Idemque (nämlich die Nichtigkeitserklärung jedweder eingegangenen Verbindlichkeit) hoc super illis quoque agricolis decernimus observari, qui cum essent adscriptitiae conditionis nexibus adstricti (sc. servus Anm.), solitariam vitam videlicet appetentes, quibuslibet sese monasteriis contra voluntatem dominorum fundorum duxerint offerendos.

([5] l. 38. h. tit.: Servis si dominorum fuerint voluntate muniti solitariam vitam participandi licentia non denegetur: dum tamen eorum domini non ignorent. Quod si servis suis ad monasteriorum cultum migrandi tribuerint facultatem, eorundem servorum dominio, donec iidem servi in eodem monachorum habitu duraverint, spoliandos esse censemus: alioqui, si relicta forte vita solitaria ad aliam quamlibet sese conditionem transtulerint, certum est, eos ad servitutis iugum, quam monasticae professionis cultu evaserant, reversuros. Imp. Leo et Anthemius Sebastiano Prf. Pr.

[6]) Mansi, VIII. Epist. Gelasii P. ad episc. Lucaniae cp. 14. pag. 41: Im Anschlusse an das Frühere: Quibus solicita competenter interdictione prohibitis quis-

war, die bürgerliche Ordnung durch Verletzung der Herrenrechte nicht beeinträchtigen zu lassen, weshalb er verordnete, dass Personen, die von unfreier Herkunft waren, das Zeugnis ihrer Herren über deren Einwilligung oder Freilassung vorweisen sollten.

Über das ascetische Leben im Kloster haben die Päpste schon im Entstehen des Klosterwesens auf italischem Boden Bestimmungen erlassen. Wir wissen, dass bereits Damasus (366—384) das Chorgebet der Klöster geregelt,[1]) und Innocenz I. (402—417) eine Constitution erlassen hat, die alle Klöster betraf, ohne jedoch die Regeln der einzelnen in ihrer Geltung wesentlich einzuschränken.[2]) Mit diesen Vorschriften sind gewiss die Erlässe dieses Papstes selbst, wie sie schon anderwärts nach seinen Briefen zur Sprache kamen und noch besprochen werden müssen, identisch, und sind auf sie auch wahrscheinlich die Erlässe der folgenden Päpste im Laufe des fünften Jahrhunderts, die sich wiederholt auf die Vorschriften und Überlieferungen der Väter berufen, zurückzuführen.[3]) Darnach gab es schon in dieser Zeit eine in der römischen Kirche geltende und eingelebte Form der mönchischen Disciplin, deren Reinheit die Päpste schützen, und deren Stabilität sie auch nicht durch neue Gesetze ins Schwanken bringen wollten.[4]) Sogar das weltliche Gesetz des römischen Staates bestätigt[5]) die Thatsache, dass die mönchische Disciplin, wie sie oben beschrieben wurde, in ihrer Gesammtheit als öffentlich geltendes Gesetz angesehen wurde, die deshalb die weltliche Obrigkeit nicht bloß anerkennt, sondern auch befolgt wissen will. So sahen wir oben,[6]) wie die Tonsur der Mönche nach dem Zeugnisse des heiligen Hieronymus und Paulinus, ohne durch ein positives

---

quis episcopus . . . vel eorum qui monasteriis praeesse noscuntur, huiusmodi personas apud se tenentes non restituendas patronis aut deinceps vel ecclesiasticae servituti vel religiosis congregationibus putaverint applicandas nisi voluntate forsitan dominorum sub scripturae testimonio primitus absolutas vel legitima transactione concessas, periculum se honoris proprii non ambigant communionisque subituros, si super hac re cuiusquam verax nos querela pulsaverit.

[1]) Lib. pontif. l. c. pag. 213. Hic constituit etc. Siehe oben S. 70.

[2]) So glaube ich, mit Hinweis auf die Ausführung auf S. 50 die Stelle des Liber pontif. (pag. 220.) fassen zu können: hic constitutum fecit de omnem ecclesiam et regulis monasteriorum et de Judaeis et de paganis.

[3]) Mansi, III. pag. 1032—1033. Innocent. epist. ad Victricium ep.

[4]) Mansi, III. pag. 1033. Innocent. epist. ad Victricium ep.: in illis partibus (sc. Galliae), quam tenet ecclesia romana forma servetur, non quo nova praecepta aliqua imperentur sed ea, quae per desidiam aliquorum neglecta sunt, ab omnibus observari cupiamus, quae tamen apostolica et patrum traditione sunt constituta.

[5]) l. 26. Cod. Just. I. 3. (Imp. Leo A. Juliano Pr. Pr.): Ideo patientiam et modestiam suam, quam leges nostrae et publica disciplina et ipsorum monachorum nomen exposcit, studiose unusquisque tam monachus quam cuiuslibet alterius professionis retineat et perpetuo observare procuret.

[6]) Siehe oben S. 62—63.

Gesetz verbürgt worden zu sein, dennoch eine strenge Satzung nicht bloß des Mönchthums, sondern auch der katholischen Kirche überhaupt war. So müssen beispielsweise positive Kirchengesetze oder ein allgemein anerkanntes und giltiges, kirchliches Gewohnheitsrecht über das Besitzrecht der Klöster bestanden haben; denn sonst hätte es Basilius nicht als Sacrilegium bezeichnen können, wenn Verwandte ihre klösterlichen Erben um ihren Erbantheil verkürzten,[1]) noch wäre Cassian berechtigt gewesen, die Rückforderung des vom Mönche in das Kloster gebrachten Gutes eine Blasphemie zu nennen.[2])

Die Kirche suchte auch den Geist des wahren Mönchthums zu erhalten und zu fördern, indem sie in allen wichtigen Punkten die klösterliche Disciplin in ihren Schutz und in ihre Obsorge nahm. Sie unterstellte die Heiligkeit des Gelübdes ihrer höchsten jurisdictionellen Gewalt, zu binden und zu lösen; darum legten die Nonnen dasselbe in die Hand des Bischofs ab, und hielten die Päpste im Sinne der afrikanischen, spanischen, gallischen und italischen[3]) Synoden strenge und consequent die Unverbrüchlichkeit der einmal abgelegten Klostergelübde fest. Strafen, wie sie Leo I.[4]) in seinem Schreiben an Rusticus, Bischof von Narbonne, bereits im Jahre 443 gegen abgefallene Mönche und Nonnen aussprach, stimmten sosehr zum allgemeinen Usus der Kirche, dass das Concil von Chalcedon in den Canones der 15. und 16. Sitzung,[5]) die sogar gegen den Willen der päpstlichen Gesandten stattgehabt hatten, Bestimmungen traf, die Leos Briefen entsprechen. Auch sahen wir oben, wie sehr die Kirche auch fernerhin in ihrer Gesetzgebung[6]) die Heiligkeit des Gelübdes zu wahren suchte, und wie sie besonderes in Bezug auf die Feier des Gelübdes ihren gesetzgeberischen Einfluss in vielfacher Beziehung geltend machte.

Zur Wahrung und Förderung der klösterlichen Disciplin verschmähte es die occidentalische Kirche nicht, auch die Canones von orientalischen Synoden bei sich zu Ansehen zu bringen, indem in der Dionysiana[7]) der Canon des

---

1) Reg. Interr. 31. Das Citat siehe oben S. 82. Anm. 5.

2) Instit. IV. 4. pag. 50. Das Citat siehe oben S. 82. Anm. 1 und 2.

3) Mansi, III. pag. 1134—1135.

4) l. c. tom. I. pag. 208. Siehe oben S. 55. Anm. 5 und S. 100. Anm. 9.

5) Mansi, VII. pag. 359. esqu. can. 4. 7. Cf. Cod. can. eccl. l. c. pag. 173. 174.

6) Cod. can. eccl. can. 7. l. c. pag. 173. Das Citat siehe oben S. 56 f.

7) Cod. can. eccl. c. 127. pag. 167: Quod non opporteat sacro ministerio deditos a presbytero usque ad diaconos et reliquum ecclesiasticum ordinem id est usque ad subdiaconos, lectores, cantores, exorcistas et ostiarios et ex numero continentium et monachorum ingredi tabernas; während der Originaltext der Synode lautet (Mansi, II. pag. 568. can. 24.): Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἀπὸ πρεσβυτέρων ἕως διακόνων καὶ ἑξῆς τῆς ἐκκλησιαστικῆς τάξεως ἕως ὑπερετῶν ἢ ἀναγνωστῶν ἢ ψαλτῶν ἢ ἐπορκιστῶν ἢ θυρωρῶν ἢ τοῦ τάγματος τῶν ἀσκητῶν εἰς καπηλεῖον εἰσιέναι. Die Abweichung des Textes ist ein Zeichen, dass dieser Canon im fünften Jahrhundert sich in Italien ein-

Concils von Laodicea[1]) (zwischen den Jahren 343 und 381) über das Verbot des Gasthausbesuches für Cleriker und Mönche verwendet erscheint.

Die eigene Kleidung der Klosterleute galt der Kirche nicht bloß als ehrwürdiges Überkommnis Ägyptens, sondern auch als wichtiges Mittel der klösterlichen Zucht. Darum war schon seit den ältesten Zeiten das Tragen des jungfräulichen Schleiers durch die kirchlichen Normen fixiert und, wie wir gesehen haben, an die Ertheilung der bischöflichen Consecration gebunden. Desgleichen haben wir früher gesehen, dass die Kirche auf der Beibehaltung auch der sonstigen Nonnenkleidung strenge bestand, wie auch der Staat diese anerkannte und ihre Ehrwürdigkeit zu schützen suchte.[2]) Ferner war die eigenartige Kleidung der Mönche so allgemein anerkannt, dass, wie bereits bemerkt, sich Cassian hierin auf die „katholische Regel," die „Satzungen der Väter" und die „allgemeine Sentenz" berufen konnte; selbst die weltliche Gesetzgebung stand sosehr auf dem Standpunkte der allgemeinen Anerkennung, dass sie sogar mit Gesetzesstrenge gegen das Aufgeben der mönchischen Kleidung auftrat.[3])

Der römische Polizeistaat hatte schon im ersten Jahrhundert des Bestandes des Mönchthums sich mit diesem Institute zu befassen, indem unsaubere Elemente unter der Hülle des Mönchskleides, des typischen Palliums, auftraten, ärgerliches Unwesen trieben und das Mönchswesen selbst durch ihr unehrenhaftes und schwindelhaftes Verhalten in Verruf brachten. Solche Leute benützten das Mönchsgewand als Maske der Enthaltsamkeit und Armut und verstanden es, Frauen Geld zu entlocken; ebenso brachten sie durch sittliche Vergehen den Stand ihres Gewandes in Verruf. Bitter beklagt sich über diese Übelstände wiederholt der heilige Hieronymus,[4]) indem ihn besonders

---

gebürgert hat; denn da Dionysius überhaupt das Bestreben hatte, dem Bedürfnisse einer besseren Übersetzung der griechischen „canones" abzuhelfen, (Maassen: Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechtes. I. 426) so hätte er, wenn er ihn zuerst eingeführt hätte, ihn gewiss in der ursprünglichen Form übersetzt. Überhaupt entbehrt die Dionysiana nicht alles öffentlichen Ansehens; denn wir erfahren aus einem der Briefe des Dionysius an Hormisdas (ep. [148.] Dionysii Ex. ad Hormisdam P. — Epistolae Rom. Pont. ed. A. Thiel. 1868. tom. I. pag. 987), dass dieser Papst den Abt beauftragt habe, die Regeln der Pontifices aus dem Griechischen zu übertragen; und eben dieser Dionysius versichert uns, dass er nur allgemein von der Kirche anerkannte Bestimmungen in seine Sammlung aufgenommen habe.

[1]) Hefele: Conciliengesch. I. 724.

[2]) Siehe oben S. 68.

[3]) Siehe oben S. 66 f.

[4]) ep. 52. (ad Nepotianum) cp. 6. pag. 260: nec de lege conqueror sed doleo, cur meruimus hanc legem; bald darauf schreibt er: tamen nec sic refrenatur avaritia. Per fidei commissa legibus illudimus et quasi maiora sint imperatorum scita quam Christi, legem timemus, Evangelia contemnimus.

der Umstand beschämte, dass die staatliche Obrigkeit schon im Jahre 370 derartigem Unwesen zu steuern gezwungen war.[1])

Doch fortgesetzter Missbrauch des Mönchskleides und damit verbundener Schwindel, oder auch selbst Anmaßungen von Seite[2]) wirklicher Klosterleute machte eine strengere Aufsicht vonnöthen. Unter diesen Umständen musste die kirchliche Gesetzgebung alsbald der klösterlichen Clausur im weiteren Sinne dieses Wortes, ihre besondere Aufmerksamkeit zuwenden. Dass die Freizügigkeit der Mönche, welche ein Widerspruch ihres Berufes war, keineswegs dem Sinne der Kirche entsprach, erkannten wir schon aus dem Benehmen des heiligen Ambrosius[3]) gegenüber zweien, seinen Klöstern entlaufenen Mönchen und aus den Ausführungen des heiligen Hieronymus[4]) und Cassian.[5]) Endlich hat das Concil von Chalcedon das freie Herumziehen der Mönche tadeln und verbieten müssen,[6]) ihnen dagegen ein ruhiges und zurückgezogenes Verhalten an den Orten ihrer Profess strenge aufgetragen und befohlen, sich von jeder Einmischung in kirchliche und weltliche Geschäfte fernzuhalten, vielmehr dem Fasten und Gebete ergeben zu sein.[7]) Ja das Concil bedroht die Widerspenstigen sogar mit den strengen kirchlichen Strafen.

Dieser Canon ist alsbald auch in der occidentalischen Kirche zur Geltung gelangt; denn die Synode von Angers hat schon zwei Jahre darauf die Bestimmungen des Concils von Chalcedon aufgenommen und nur noch

---

[1]) l. 20. Cod. Theod. XVI. 2. Das Citat siehe oben S. 78.

[2]) Was das Concil von Chalcedon im Jahre 451 mit Bedauern erwähnen muss (Cf. Mansi, VII. pag. 359. can. 4.), das bestätigt später noch das römische Gesetz des Kaisers Leo (l. 20. Cod. Just. I. 3. (anno 466).

[3]) Siehe oben S. 18. Anm. 3.

[4]) Epist. 22. cp. 28. (ad Eustochium); ep. 125. cp. 7. 9. (ad Rusticum monachum).

[5]) Conlationes, l. XVIII. cp. 4—8. pag. 508. esqu.

[6]) Mansi, VII. pag. 367. can. 23.

[7]) Mansi, VII. pag. 359. can. 4: Qui vere et sincere monasticam vitam aggrediuntur, digni convenienti honore habeantur. Quoniam autem nonnulli monachico praetextu utentes et ecclesias et negotia civilia perturbant et temere citra ullam discriminis rationem in urbibus circumcursantes, quin etiam monasteria sibi construere studentes, visum est, nullum usquam aedificare nec construere posse monasterium vel oratoriam domum praeter sententiam ipsius civitatis episcopi: monachos autem, qui sunt in unaquaque regione et civitate, episcopo subiectos esse et quietem amplecti et soli ieiunio et orationi vacare, in quibus ordinati sunt locis fortiter perseverantes nec ecclesiasticis nec secularibus negotiis se ingerere vel communicare propria relinquentes monasteria nisi quandoque a civitatis episcopo eis permissum fuerit: nullum autem in monasteriis servum recipi ad hoc, ut sit monachus, praeter voluntatem sui domini. Eum autem, qui hanc nostram definitionem transgreditur, definimus esse excommunicatum, ne nomen Dei blasphemetur: civitatis autem episcopum oportet eam quam par est monasteriorum curam gerere.

genauer in Anwendung gebracht.[1]) Zwar gilt dies zunächst nur für Gallien, kann aber als Zeugnis dafür dienen, dass auch in Italien dieselben Anschauungen herrschten, weil die Gallier, wie später noch genauer gezeigt werden wird, wiederholt bewiesen haben, dass sie Satzungen der römischen Kirche auch zu den ihrigen machen wollten. Die staatliche Gesetzgebung säumte nicht, wie sie früher die von der Kirche beklagten Übelstände des Mönchthums vor ihr Forum zog, desgleichen jetzt die durch die Clausur geschützte Einsamkeit und Zurückgezogenheit der Mönche auch noch durch ihr Gesetz in Kraft und Geltung zu erhalten; in diesem Sinne schärft sie ein, dass die Mönche ihre Klöster nicht verlassen und in den Städten sich nicht aufhalten dürfen; nur den Vertretern der Klöster wurde zur Ordnung klösterlicher Angelegenheiten freier Verkehr gestattet, jedoch auch diesen jedes öffentliche Auftreten in Versammlungen bei schwerer Strafe untersagt.[2]) Dagegen wurde den Mönchen wegen dieser Disciplin die Begünstigung gewährt, dass sie vor auswärtige Gerichtshöfe nicht belangt werden durften.[3]) Dass aber die Kirche nicht denselben strengen Weg betrat, sondern bezüglich alles dessen eine mildere und mit Rücksicht auf den klösterlichen Zweck gerechtere Auffassung hatte, erhellt aus der einschlägigen Bestimmung der Dionysiana,[4]) die sich sogar dem Wortlaute nach auf den Standpunkt des Concils von Chalcedon stellt und somit auf die alte kirchliche Norm zurückgreift.

Diese Einschränkungen des Mönchthums hängen gewiss mit dem im Oriente wiederholt stattgehabten, ärgerlichen Auftreten der Mönche und mit dem störenden Einflusse zusammen, den sie, von Parteigängern verleitet und missbraucht, auf den Gang der kirchlichen und politischen Ereignisse ausübten;[5]) so hat beispielsweise Papst Leo I. die von den Irrlehren des Nestorius und Eutyches verführten Mönche Palästinas, die sich zu Gewaltthätigkeiten gegen Bischöfe und Priester hatten hinreißen lassen, durch briefliche Belehrung beschwichtigen müssen.[6])

[1]) Mansi, VII. pag. 901. Conc. Andegavense, c. 8 (a. 453.): Monachi quoque, qui coeptam observationis viam relinquunt et absque epistolis et absque certis negotiis vel necessitatibus per regiones vagantur alienas, cognita districtione, si se non emendaverint, ab abbatibus suis vel a sacerdotibus ad communionem non recipiantur.

[2]) l. 29. Cod. Just. l. I. 3. Imp. Leo et Anthemius A A. Zenoni Stratego: Qui in monasteriis degunt, potestatem inde exeundi ne habento vel in Antiochensi civitate seu aliis quibuscunque civitatibus conversandi: exceptis dumtaxat apocrisiariis, quibus licentiam damus volentibus, ut apocriseon solarum causa exire possint. (a. 466.)

[3]) l. 33. Cod. Just. l. I. 3. Imp. Leo et Anthemius A A. (a. 469.)

[4]) l. c. can. 4. pag. 172: Nec ecclesiasticis nec secularibus negotiis communicent vel in aliquo sint molesti propria monasteria deserentes, nisi forte his praecipiatur propter opus necessarium ab episcopo civitatis.

[5]) Mansi, VII. pag. 367. can. 23. Conc. Chalced.

[6]) Mansi, VI. pag. 258. Epist. (124.) ad monachos Palaestinos. Cf. Jaffé, I. pag. 44.

Da die eben erwähnte strenge Auffassung der weltlichen Regierung nach den bisherigen Darlegungen über das mönchische Leben und die klösterliche Disciplin durchaus den gangbaren Regeln widersprach und auch von der Kirche nicht in gleicher Weise getheilt wurde, so wird die harte Sperre keinen langen Bestand gehabt haben; in der That glaubte Justinian, das staatliche Gesetz im Jahre 532 neuerdings einschärfen zu müssen.[1])

Bezüglich der klösterlichen Subordination ist zu sagen, dass die besprochene Stellung des Abtes immer von der Kirche und vom römischen Rechte anerkannt war und gegen Missbräuche in Schutz genommen wurde. Dafür haben wir eine kirchliche Stimme aus Gallien, das Concilium Agathense (506),[2]) und das Gesetz vom Jahre 469.[3]) Denn man wird in der Meinung, dass die Bischöfe des genannten Concils von Agde dem allgemeinen Usus der Kirche sich conformieren wollten, dadurch bestärkt, dass sie die Bestimmungen des Concils von Chalcedon über die Klostergründungen[4]) und die Unterordnung der Mönche unter die Bischöfe erneuerten[5]) und sich der Bestimmung des Concilium Venetum[6]) bedienten bezüglich dessen, dass jeder Abt nur ein Kloster haben dürfe.[7])

Da nach dem Jahre 469 erst im römischen Rechte einerseits in speciellerer Weise, als es zu Chalcedon geschehen war, die Unterordnung der Klöster unter die Bischöfe des Territoriums hervorgehoben wird,[8]) andererseits die Beschränkung des Abtes auf ein Kloster nicht auf dem Concil von Chalcedon, sondern auf dem venetischen zum Vorschein tritt, so darf daraus gefolgert werden, dass das römische Gesetz nicht Verordnungen der gallischen Kirche zu den ihrigen gemacht hat, sondern solche, die auch in Italien

---

[1]) l. 53. § 1. Cod. Just. l. I. 3.

[2]) Mansi, VII. pag. 954: Servandum quoque de monachis, ne eis ad solitarias cellulas liceat a congregatione discedere, nisi forte probatis post emeritos labores aut propter infirmitatis necessitatem asperior ab abbatibus regula remittatur. Quod ita demum fiet, si intra eadem monasterii septa manentes tamen sub abbatis potestate separatas habere cellulas permittantur.

[3]) l. 40. Cod. Just. I. 3. Das Citat siehe unten Anm. 8.

[4]) Mansi, VIII. pag. 329. can. 27.

[5]) Dion. Ex. Cod. can. eccl. c. 4. pag. 79: Monachos vero per unamquamque civitatem aut regionem subiectos esse episcopo. Verumtamen episcopum convenit civitatis competentem monasteriorum providentiam gerere. Cf. Conc. Chalc. can. 4. Mansi, VII. pag. 359. S. 115. Anm. 7.

[6]) Mansi, VII. pag. 954. c. 8. (anno 465.)

[7]) Mansi, VIII. pag. 334. c. 57. Unum abbatem duobus monasteriis interdicimus praesidere.

[8]) l. 40. Cod. Just. I. 3: Monasteria degunt (ceu censentur) sub episcopis territoriorum suorum et Abbatum quidem curam gerunt episcopi, monachorum vero Abbates. Non sit vero Abbas duorum monasteriorum. (Unter Leo und Anthemius nach 469.)

bestanden, dass also dieser römische Canon nicht aus Gallien stammt, sondern dass das diesbezügliche gallische Kirchenrecht schon früher aus Italien dahin gekommen war. Dass auch die Väter der obigen Concilien sich von diesem Gesichtspunkte leiten ließen, erhellt daraus, dass sie noch briefliche Verordnungen des Papstes Innocenz I. und seines Vorgängers Siricius in den Kreis ihrer Gesetzgebung zogen,[1]) was ein Zeichen ist,[2]) dass bei ihnen die Verordnungen[3]) der römischen Kirche noch in hohem Ansehen standen, nämlich nach ihrem eigenen Grundsatze, die Traditionen der Väter festhalten zu wollen.

Aus diesen Einzelheiten, in welchen der Einfluss von Kirche und Staat auf das innere Leben der Klöster sich bethätigte, geht hervor, dass der Staat, wie er die einzelnen Institute der Kirche sammt ihren Einrichtungen bestätigte und in seinen Schutz nahm, auch mit dem Mönchthum in dasselbe Verhältnis getreten war. Er wollte die einzelnen Klosterregeln unberührt lassen und erwähnte sie deshalb auch gar nicht in seinen Erlässen, erwies sich aber doch als deren Hüter und Anwalt; denn er billigte ganz ausdrücklich die klösterliche Disciplin nach den Regeln und mönchischen Überlieferungen als eine gesetzliche Norm, nahm sie in Schutz und drang bei den Mönchen auf genaue Befolgung derselben.[4]) Unter solchen Voraussetzungen kam die weltliche Gesetzgebung nur gelegentlich dazu, die Kleidung der Nonnen gesetzlich zu bestätigen,[5]) da sie dieselbe gegen Missbrauch von Seite unehrbarer Personen in Schutz nahm, wie auch manche andere Maßregeln des Staates den Schutz der klösterlichen Disciplin bezweckt hatten.

Die Kirche hielt zwar auch an den unantastbaren Regeln der Väter fest, auf die sie sich wiederholt berief, sah sich aber doch im Laufe der Zeit vielfach veranlasst, in das innere Klosterleben einzugreifen und neben den Regeln die eigenen Gesetze zur Geltung zu bringen, wie wir dies wiederholt gesehen haben. Die Kirche bezweckt damit keineswegs eine völlige Umgestaltung des Mönchthums, sondern nur die Erhaltung seines echten Geistes. Doch ohne es zu intendieren, pflanzte die kirchliche Gesetzgebung von Chalcedon[6]) in einer Beziehung dem occidentalischen Mönchswesen den Keim einer neuen Entwicklung dadurch ein, dass sie den Grundsatz aussprach, der Mönch solle ständig in dem

---

[1]) Mansi, VIII. pag. 326. can. 9. Conc. Agath.

[2]) Mansi, VIII. pag. 323: Can. 1. des Conc. Agath. beginnt: In primis id placuit, ut canones et statuta patrum per ordinem legerentur.

[3]) Solche Verordnungen kamen der gallischen Kirche zu in den canones Synod. Romanorum ad Gallos episcopos (Mansi, III. pag. 1134—1135.), in den verschiedenen Briefen des Papstes Innocenz I. an gallische Bischöfe (Mansi, III. 1130.): ep. ad Victricium und ep. ad Rusticum etc.

[4]) l. 26. Cod. Just. I. 3. Das Citat siehe oben S. 112.

[5]) l. 12. § 1. Cod. Theod. XV. 7. Das Citat siehe oben S. 68.

[6]) Mansi, VII. pag. 359. Conc. Chalc. can. 4. Darauf deutet die Weisung hin: „in quibus ordinati sunt locis fortiter perseverantes.“ Siehe oben S. 115.

Kloster verbleiben, wo er sein Gelübde abgelegt hatte. Dieser Grundsatz der stabilitas loci galt in der Kirche auch noch zur Zeit des heiligen Benedict,[1]) wurde ein wesentlicher Punkt in dem Gelöbnisse nach der Regel dieses Heiligen und hat gewiss zur inneren Festigkeit und Dauer dieses Ordens viel beigetragen.

B. Die kirchliche Stellung des Mönchthums.

Die ältesten Zeugnisse über die Stellung der Kirche zum Mönchthum lassen so viel erkennen, dass die Mönche schon vom Anfange an den übrigen christlichen Laien gleichstanden. So erschienen wie in Ägypten auch in Italien die Mönche und Nonnen am Samstag, Sonntag und Feiertage beim öffentlichen Gottesdienste der Gemeinde, zu welcher sie gehörten, wobei sie die heilige Communion zu empfangen pflegten.[2]) Schon in Ägypten haben die alexandrinischen Bischöfe den Klöstern ihres Landes ebenso die Hirtenbriefe übersendet wie allen Städten ihres Bezirkes.[3])

Immerhin hebt Hieronymus besonders hervor, es solle dasselbe Verhältnis der Pietät zwischen Clerus und Mönchthum obwalten wie zwischen jenem und den übrigen Laien.[4]) Darum tritt auch in der seelsorglichen Jurisdiction das gleiche Verhältnis zutage; denn in den zahlreichen Strafbestimmungen und Excommunicationen, die auch gegen fehlende Klosterleute beiderlei Geschlechtes ausgesprochen wurden, erscheint das Mönchthum immer in derselben Linie wie die Laien und deutlich gesondert von den eigentlich kirchlichen Personen, den Clerikern. So stellt das Concil von Chalcedon[5]) die Mönche im Ausmaße und in der Art der Strafe mit den Laien ebenso

---

[1]) Die Dionysiana (cod. can. eccl. l. c. pag. 172.) hielt noch zu ihrer Zeit den Grundsatz des Concils von Chalcedon aufrecht, indem sie die eben erwähnten Worte des Concils wiederholte: (monachi) in locis, in quibus renuntiaverunt seculo, permanentes . . .

[2]) Joh. Cass. De Instit. coenob. l. III. cp. 2. pag. 34. und s. Ambros. De lapsu virg. consecr. lib. un. VI. 24. pag. 311. Cf. oben S. 76.

[3]) Joh. Cass. Conlat. X. 2. l. c. pag. 286.

[4]) Ep. 54. (ad Furianum) cp. 5. pag. 284: Omnis consonat chorus et latrant universa subsellia. Junguntur nostri ordinis, qui et roduntur et rodunt. Adversus nos loquaces pro se muti quasi et ipsi aliud sint quam monachi, et non quidquid in monachos dicitur, redundet in clericos, **qui patres sunt monachorum.** Detrimentum pecoris pastoris ignominia est. Sicut e regione illius monachi vita laudanda est, qui veneratione habet sacerdotes Christi et non detrahit gradui, per quem factus est christianus.

[5]) Mansi, VII. pag. 395. can. 8: Diejenigen, welche der Verordnung des Bischofs in einer Angelegenheit nicht folgeleisten, verfallen verschiedenen Strafen, und zwar: si quidem clerici fuerint, canonice damnationi subiaceant; si autem monachi aut laici fuerint, a communione cessent. Ebenso Mansi, VII. pag. 359. can. 2.

auf die gleiche Linie, wie die allgemeine, kirchliche Auffassung am Ende unserer Periode, welche uns Dionysius Exiguus[1]) überliefert.

Schon vom Anfange an und zu Hieronymus' Zeiten trug der Stand der Mönche den Stempel der Demuth an sich, insofern als er in den Augen des Volkes, das den Menschen nach dem Äußern zu beurtheilen pflegt, als etwas Niedriges galt. Die Idee des Mönchthums brachte dies mit sich: Der Mönch, welcher der Welt ganz entsagt hatte, sollte ja an ihr keinen Antheil mehr haben; er sollte für sie und ihre Ehren, Ämter und Würden todt sein. Dieser Gedanke hat nun allmählich praktische Bedeutung erlangt, für welche uns am Ende der Periode ein Beispiel entgegentritt. Denn Papst Silverius (536—537) war von Belisar überlistet, seines Palliums beraubt und mit dem Mönchskleide bekleidet worden. Diese Thatsache galt dem Subdiacon Xystus[2]) als Proclamation, dass der Papst abgesetzt sei, worauf ihn auch alle anderen aufgaben und verließen. Also Mönch zu sein galt als Absetzung von öffentlichen Ämtern und als Ausschließung von denselben.

Aber der specielle Zweck des Mönchthums, nämlich die möglichst vollkommene Selbstheiligung auf dem Boden der durch das Gelübde zum Gebote erhobenen evangelischen Räthe, machte es der lehrenden Kirche vom Anfange an zur Pflicht, ihre seelsorgliche Thätigkeit und Obhut dem Klosterwesen in besonderer Weise angedeihen zu lassen und mit demselben in eine innigere Beziehung zu treten, als dies bei der übrigen Laienwelt möglich und nothwendig war. Mochte darum auch vom Anfange an die Gleichstellung des Mönchthums mit der Laienwelt das allgemeine Princip der Kirche sein, so fehlen gleichzeitig doch auch nicht Beweise einer besonderen Obhut und einer entsprechenden, besonderen jurisdictionellen Gewalt, welche die Kirche den Klöstern gegenüber beanspruchen musste. Wir haben gesehen, wie sie in mancher Beziehung allmählich Gelegenheit fand, das innere Leben der Klöster zu regeln, um es in dem seiner Idee entsprechenden Zustande zu erhalten;[3]) jedoch die innere Leitung der Mönchsklöster verblieb den Äbten ungeschmälert.[4])

---

[1]) Cod. can. eccl. c. 8. pag. 173. mit geändertem Texte.

[2]) Liber pontif. l. c. pag. 293: Tunc Xystus subdiaconus . . . . videns eum iam monachum egressus foras nuntiavit ad clerum dicens, quia domus papa depositus est et factus est monachus. Qui audientes fugerunt omnes.

[3]) Beispielsweise lernten wir Papst Damasus als Ordner klösterlicher Verhältnisse kennen, indem er das gemeinsame Gebet wie in den Kirchen so auch in den Klöstern regelte. Cf. Lib. pontif. l. c. pag. 213. Das Citat siehe oben S. 70.

[4]) l. 40. Cod. Just. I. 3. Das Citat siehe oben S. 117.

So standen die Dinge auch noch im sechsten Jahrhundert, indem sowohl die dritte Synode von Arles als auch die synodalen Verhandlungen von Karthago in den Jahren 523 bis 535 die Ansicht vertraten, dass die Mönche nur der Sorge des Abtes überlassen sein und nur seiner Gewalt unterstehen sollten, wogegen die Bischöfe innerhalb der Klöster keine Anordnung treffen und ohne Zustimmung der Äbte einen Mönch nicht einmal in den Clerus aufnehmen durften. Siehe oben S. 104 und unten S. 122.

Nicht so verhielt es sich mit den Klöstern der Nonnen; denn nach den statuta ecclesiae antiquae,[1]) die nach den Ballerini nicht bloß afrikanische Concilbeschlüsse, sondern auch solche von anderen Regionen des Occidentes enthalten, z. B. von der zweiten Synode von Arles (443 oder 452), wurden sie in noch größere Abhängigkeit vom Bischofe gebracht, als es nach dem Obigen bei den Mönchen der Fall war, indem außer der Oberin noch ein Priester in Stellvertretung des Bischofs an die Spitze des Hauses gestellt wurde,[2]) was auch der heilige Augustin[3]) in seinen afrikanischen Klöstern durchgeführt hatte. Übrigens entsprach dies ja ganz dem Verhalten der Kirche, das sie gegenüber den gottgeweihten Jungfrauen seit den ältesten Zeiten beobachtet hatte.

Sonst war es der Kirche mehr darum zu thun, die Entwicklung des inneren Klosterlebens vor schädlichen Einflüssen und vor Verfall zu schützen; aus diesem Grunde nahm sie vom Anfange an insbesondere die Vertretung der äußeren Interessen des Mönthums in ihre Hand. Ein gewisses Schutzverhältnis läſst sich nicht leugnen; schon der heilige Ambrosius bestätigt diese Annahme. Als nämlich die Mönche eines Klosters, vermuthlich seines Sprengels, wegen einer Ausschreitung sich vom Kaiser eine harte Strafe zugezogen hatten, verwendete er sich bei diesem für sie,[4]) wie auch sonst die Beziehungen dieses Bischofs zu den Mönchen und Nonnen für eine intensivere Seelsorge diesen gegenüber Zeugnis geben. Als Hüterin der christlichen Zucht überhaupt muſste die Kirche auch die Lossagung von der Welt und die Reinheit des vollkommensten Lebens ihrer Kinder umso sorgfältiger überwachen;[5]) wir erinnern uns hier an die mannigfachen Verordnungen der Päpste und Concilien über den Verkehr der Klosterleute mit der Welt, und wie sogar im Gotteshause die Sorgfalt der Kirche dadurch sich offenbarte, daſs sie den Klosterleuten für den Besuch des Gottesdienstes im unteren Theile des Presbyteriums einen eigenen Platz anzuweisen für nöthig erachtete.

Es ist sogar wahrscheinlich, daſs die Bischöfe manchen Klöstern ihres Sprengels eigene Seelsorgepriester bestellten, was auch in Ägypten nicht unbekannt war; diese waren jedoch nicht in dem Sinne wie die Priester an den Nonnenklöstern in Stellvertretung des Bischofs Klostervorsteher, eine Auffassung, welche nach der oben gegebenen Darlegung[6]) völlig ausgeschlossen

---

[1]) Mansi, VII. pag. 893.

[2]) ibid. pag. 895: Vir qui religiosis feminis praeponendus est, ab episcopo loci probetur. Siehe oben S. 106. Anm. 7. Daraus erhellt, daſs diese ursprünglich afrikanische Rechtsanschauung im ganzen Abendlande Geltung erlangt hat.

[3]) Ep. 211. (alias 109.) l. c. tom. II. pag. 781—788.

[4]) Epist. 42. (anno 388.)

[5]) Wir sahen, wie strenge der folgende Papst, Siricius, für die Aufrechthaltung der klösterlichen Zucht eintrat. (Mansi, III. pag. 657.) Siehe S. 99.

[6]) Siehe oben S. 117. Anm. 8.

war. Sie hatten vielmehr nur den heiligen Dienst im Gotteshause des Klosters zu besorgen und eine ähnliche Stellung inne wie die Seelsorgepriester der Armenhäuser, waren aber in diesem Amte dem eigenen Bischofe subordiniert, ebenso wie der Abt für seine Person. [1]) Als später in vielen Klöstern Mönche in den Clerus aufgenommen und beim Verbote der absoluten Ordination [2]) nur für das Kloster ordiniert wurden, scheinen allerdings nur Mönche den heiligen Dienst im Kloster besorgt zu haben, die aber in dieser Rücksicht dem eigenen Bischofe Gehorsam leisten mussten. [3])

Denn was das Concil von Chalcedon aussprach, dass den Bischöfen die competente Obsorge über die Klöster zukomme, war schon längst praktischer Grundsatz der Kirche; immer sind es die Bischöfe, denen von den Concilien oder von den Päpsten die Beilegung von Klosterangelegenheiten übertragen wird, und nie ist dabei von den Klostervorständen selbst die Rede. So übten die Päpste Siricius, Innocenz I. und Cölestin I. eine gewisse kirchliche Oberhoheit und ein bestimmtes Verfügungsrecht über die Klöster aus, indem sie dieselben, wie wir oben gesehen, zu Orten der Buße und Sühne für manche schwere, kirchliche Vergehen stempelten. Ja, im Oriente kam es sogar zum Versuche, das Klosterwesen kirchlich zu organisieren, indem das Concil von Ephesus (431) einen gewissen Dalmatius zum Leiter aller Klöster in der Stadt Constantinopel ernannte. [4]) Es ist späterhin gleichfalls ein Ausfluss derselben bischöflichen Oberhoheit über die Klöster, wenn es den Äbten verboten war, einen für den Clerus bestimmten Mönch in ein fremdes Gebiet zu senden, um ihn von einem anderen Bischofe weihen zu lassen, [5]) und wenn nach dem Zeugnisse des Concils von Agde (506) die Bischöfe über das Vermögen der Klöster geradeso die Aufsicht führen, wie über das der Pfarrkirchen, und die Äbte über das Klostervermögen nicht frei verfügen dürfen. [6])

Denselben Standpunkt nimmt auch das römische Recht ein; ja es legt den Bischöfen die klösterliche Obsorge als Pflicht auf, [7]) ein Verhältnis, das

---

[1]) Mansi, VII. pag. 362. Conc. Chalc. sess. 15. can. 8: Clerici ptochotrophiorum, monasteriorum et templorum martyrum sub potestate episcoporum, qui sunt in unaquaque civitate ex sanctorum patrum traditione permaneant et non per arrogantiam se a proprio episcopo imperium eius detractantes subducant. (Also Klosterkapellen.)

[2]) ibid. can. 6. Cf. unten S. 126.

[3]) Diese Auffassung veranlasst der Text der Dionysiana (cod. can. eccl. can. 8 l. c. pag. 173): Clerici, qui praeficiuntur ptochiis vel qui ordinantur in monasteriis et basilicis martyrum, sub episcoporum, qui in unaquaque civitate sunt, secundum s. Patrum traditiones potestate permaneant etc. Wie oben.

[4]) Mansi, V. Ad Ephesinum Conc. oecum. a. 431. habitum additio.

[5]) Ep. (6.) Gelasii P. ad episcopos per Picenum constitutos. Thiel: Ep. Rom. Pont. l. c. pag. 334.

[6]) Mansi, VIII. pag. 334. can. 56.

[7]) l. 16. § 2. Cod. Theod. IX. 40: Ad episcoporum sane culpam ut cetera redundabit, si quid forte in ea parte regionis, in qua ipsi populo christianae religionis

lange vor dem Concil von Chalcedon schon im Jahre 398 obwaltete. Denn Arcadius und Honorius sahen sich damals veranlasst, die Anmaßung gewisser Mönche zurückzuweisen; das römische Recht rechnete es eben den Bischöfen zur Schuld an, wenn in ihren Diöcesen solche Störungen der öffentlichen Ordnung sich ohne ihre Bestrafung wiederholen sollten, da ihnen das Gesetz vorschrieb, dass sie sich darum kümmern und eventuell ihr Strafrecht handhaben sollten. Übrigens unterstützte die weltliche Obrigkeit die kirchlichen Vorsteher in der Handhabung der kirchlichen Ordnung insofern, als mit den Clerikern auch die Mönche, wenn sie Apostaten wurden, allen gegen die Häretiker ausgesprochenen Strafen verfielen.[1]) So unterwarf gelegentlich Papst Felix III.[2]) die Mönche auf Sicilien für den Abfall zur Häresie der Wiedertäufer einer öffentlichen Kirchenbuße von drei Jahren, indem er für sie die Strafbestimmung des Concils von Nicäa (can. 14) zur Geltung brachte.

Die Bevormundung der Klöster durch die Kirche zeigte sich ferner noch vor dem Forum des Gerichtes. Während nämlich der Staat den Mönchen die Gunst erwies, dass bezüglich ihrer in gewissen kirchlichen Rechtsangelegenheiten jede gerichtliche Anstrengung ausgeschlossen war, verfügte er, dass bezüglich anderer Fälle, wo ein Rechtsstreit für zulässig erklärt wurde, die Führung solcher Angelegenheiten vor Gericht der Kirche zufallen sollte.[3]) So sehen wir, dass der Staat auch später noch, im Jahre 469, den Kirchen die Pflicht auferlegte, den Mönchen ihres Sprengels, wenn sie sich wegen ihrer Armut keinen eigenen Vertheidiger vor Gericht bestellen konnten, den eigenen zu senden.[4]) Es ist auffallend, dass auch zur Zeit, da ersteres Gesetz gegeben wurde (434), die gerichtliche Austragung mancher strittiger Fragen nicht den Klostervorständen, sondern den Kirchen anheimgestellt wurde. Hierin sieht man wieder einen deutlichen Beweis dafür, dass die Kirche auch vor dem Concil von Chalcedon bereits den Klöstern gegenüber die besprochene Stellung innegehabt hat. Und so verfehlt auch dieses Concil nicht, sich auf die Traditionen

---

doctrinae insinuatione moderantur, ex his, quae fieri hac lege prohibemus, a monachis perpetratum esse cognoverint nec vindicaverint.

[1]) l. 5. Cod. Just. I. 7. anno 450. Valentiniano et Martiano A A.

[2]) Mansi, VII. pag. 1057—1058. Epist. Felicis P. ad Sicilienses episcopos circa a. 490.

[3]) l. un. Cod. Theod. V. 3. Actionibus videlicet competenter sacrosanctis ecclesiis reservatis, si quis forte praedictis conditionibus (Pflichten, die aus dem Census, dem Patronats- und Curialverhältnisse, an das der Mönch eventuell vor seinem Eintritte gebunden war, resultieren), obnoxius aut ex gestis negotiis aut ex quibuslibet aliis ecclesiasticis actibus obligatus obierit: ita ut si qua litigia ex huiusmodi competitionibus in iudiciis pendent, penitus sopiantur, nec liceat petitori post huius legis publicationem iudicium ingredi vel oeconomis aut monachis aut procuratoribus inferre molestiam. (434.)

[4]) l. 33. § 2. Cod. Just. I. 3. (a. 469.)

der Väter zu berufen,[1]) wenn es ausspricht, daſs die Mönche dem Bischofe der Stadt oder Region unterstehen;[2]) es ist aber keine wesentlich neue Jurisdiction, wenn die Aufsicht über die Klostergründungen der bischöflichen Obsorge anheimgegeben wird; wenn ferner das Concil den Bischöfen ebenda noch ans Herz legt: „Den Bischöfen der Stadt kommt es zu, über die Klöster die entsprechende Aufsicht zu führen", so sagt es nichts anderes, als was diese bisher ohnehin geübt haben, wie es aus den angeführten Thatsachen erhellt, und will es auch nichts Neues aufstellen, vielmehr die bisherige Competenz der Bischöfe bestätigen und deren Handhabung einschärfen.

Es ist also kein Grund vorhanden, im Concil von Chalcedon einen Wendepunkt in dem Verhältnisse zwischen Kirche und Mönchthum anzunehmen.[3]) Wenn auch Papst Leo I. gegen die Canones des Concils Stellung genommen hat, so kann man doch nicht sagen, dieselben seien deswegen im Occidente nicht zur Geltung gekommen. Denn vor allem erklärt Leo seinen Standpunkt dahin, daſs er nicht jede anderweitige Verhandlung der zu Chalcedon versammelten Bischöfe ablehne, wenn sie nicht gegen die Beschlüsse von Nicäa verstoße;[4]) auch bringt gerade er selbst in seinen Briefen[5]) an mehrere orientalische Bischöfe die chalcedonischen Concilbeschlüsse bezüglich der Mönche zur Geltung; ferner kann Abt Dionysius[6]) an Papst Hormisdas die in seine Sammlung aufgenommenen Canones des Concils von Chalcedon ungescheut als Anschauung der universellen Kirche bezeichnen, und glaubt er den Papst nicht erst um die nachträgliche Approbation bitten zu müssen, da er sie als gegeben voraussetzt; endlich fehlte es nicht an der Sorge des Staates, diese Canones zur Anerkennung zu bringen, indem die Kaiser Valentinian und Marcian[7]) allen ihren Unterthanen die Anerkennung und Befolgung aller Beschlüsse des genannten Concils auferlegten; diese Erklärung

---

[1]) Mansi, VII. pag. 362. can. 8. Conc. Chalc. Cf. Dionys. Ex. Cod. can. eccl. can. 8. l. c. pag. 173.

[2]) Mansi, VII. pag. 359. can. 4. Cf. Cod. can. eccl. l. c. pag. 172. Siehe oben S. 115.

[3]) Wie er bei Alteserra, VI. 2. Anm. von Glück, vertreten ist.

[4]) Leonis M. ep. 92. (alias 62.) ad Maximum Antioch. ep. (a. 453): Si quid sane ab his fratribus, quos ad sanctam Synodum vice mea misi, praeter id quod ad causam fidei pertinebat, gestum esse perhibetur, nullius erit penitus firmitatis. Quicquid enim praeter speciales causas Synodalium conciliorum ad examen episcopale defertur, potest aliquam diiudicandi habere rationem, si nihil de eo est a sanctis patribus apud Nicaeam definitum. Nam quod ab illorum regulis et constitutione discordat, apostolicae sedis nunquam poterit obtinere consensum.

[5]) Ep. 91. ad Julianum Coënsem ep., ep. 92., ep. 93. ad Theodoritum ep. Cyri (a. 453).

[6]) Siehe oben S. 114.

[7]) Mansi, VII. pag. 475.

fand später unter Leo und Anthemius in dem oben erwähnten Gesetze[1]) ihren bündigen Ausdruck, indem die Klöster und Äbte den Bischöfen und die Mönche ihren Äbten untergeordnet wurden. Das Streben, den Bischöfen die Gewalt über die Klöster zu entziehen und diese unmittelbar unter jene des Papstes zu stellen, gehört einer späteren Zeit an, wiewohl das erste Beispiel einer päpstlichen Exemption unter Papst Hormisdas (514—523) überliefert wird, welche der Bischof Cäsarius von Arles einem Nonnenkloster seines Sprengels erwirkt hatte.[2])

Im Zusammenhange mit der kirchlichen Oberhoheit steht die Heranziehung des Mönches zum Clerus. Schon Papst Siricius erlaubte und wünschte, dass Mönche, die durch Sittenstrenge und Bildung befähigt wären, zum Clerus berufen würden; selbst der Episcopat sollte ihnen nicht verschlossen sein.[3]) Gleichzeitig hat diese zur Geltung kommende Sitte die römische Gesetzgebung[4]) gebilligt und den Bischöfen empfohlen. Dass dieselbe auch in Gallien Anwert fand, zeigt der Brief des Papstes Innocenz I. an Victricius, worin eingeschärft wurde, dass Mönche, die Cleriker geworden sind, ihre mönchische Lebensweise nicht aufgeben durften.

Innocenz selbst bezeugt, dass dies die römische Disciplin gewesen sei.[5]) Indem nun die gallische Sitte mit der von Siricius übereinstimmt, Innocenz sich aber auf die römische Einrichtung beruft, so ist es klar, dass auch Siricius die gleiche Quelle für seinen disciplinaren Erlass an Himerius, die römische Disciplin nämlich, benützt habe. Auch Zosimus bestätigt im Jahre 418, dass sowohl er als seine Vorgänger über die Weihen der Mönche Bestimmungen erlassen haben, die dahin lauten, dass die alten Regeln bezüglich der Ordnung und Zeit der Weihen beachtet werden sollten.[6])

Wir sahen, dass, da viele Mönche und auch andere Laien sich an das Sacerdotium herandrängten, beschränkende Erlässe nach Gallien, Spanien

---

[1]) l. 40. Cod. Just. I. 3. Das Citat siehe oben S. 117.

[2]) Weiß: Die kirchlichen Exemptionen der Klöster, S. 28.

[3]) Mansi, III. pag. 660. Ep. 1. Siricii P. ad Himerium Tarracon. ep. Das Citat siehe oben S. 94.

[4]) l. 32. Cod. Theod. XVI. 2. (anno 398.) Das Citat siehe oben ebenda.

[5]) Mansi, III. pag. 1032—1033. Ep. Innocentii ad Victricium ep. Rhotomag.: Quia romanae ecclesiae normam ad auctoritatem magnopere postulasti, voluntati tuae morem admodum gerens digestas vitae et morum probabilium disciplinas annexas literis meis misi, per quas advertant ecclesiarum regionis vestrae populi, quibus rebus ac regulis Christianorum vita in sua cuique professione debeat contineri, qualisque servetur in urbis Romae ecclesiis disciplina, recte postulasti, ut in illis partibus istiusmodi quam tenet ecclesia romana forma servetur, non quo nova praecepta aliqua imperentur, sed ea quae per desidiam aliquorum neglecta sunt ab omnibus observari cupiamus, quae tamen apostolica et patrum traditione sunt custodita.

[6]) Mansi, IV. pag. 347. Ep. Zosimi ad Hesychium Salonitan. ep.

und Afrika von Seite des apostolischen Stuhles ergangen waren.[1]) Auch das Concil von Chalcedon bringt eine diesbezügliche Beschränkung, indem es die absolute Ordination verbietet; als erlaubt läſst es aber wie beim Secularclerus die für eine bestimmte Kirche, so beim Mönche die für das betreffende Kloster gelten.[2]) Im Sinne der früheren Päpste erwies sich auch Gelasius[3]) den Mönchen günstig, und indem er wegen des herrschenden Priestermangels eine Ausnahme von der vorgeschriebenen Zeitfolge der Weihe gestattet, ist vorauszusetzen, daſs die Mönche von den Bischöfen zum Seelsorgedienste herangezogen wurden, der vielleicht eine zeitweilige Trennung vom Kloster zur Folge gehabt hat. Wie zum Eintritte in das Priesterthum schien das Mönchthum auch zur Verkündigung des göttlichen Wortes berufen zu sein. Die Kirche machte aber bei den schwierigen Zeitverhältnissen üble Erfahrungen und muſste auch hierin die Freiheit der Mönche mit großer Strenge einschränken.

Papst Leo I.[4]) gestand darum nur den Mönchspriestern die Ausübung des Predigtamtes zu, und die Gesetzgebung der Kaiser Leo und Anthemius[5]) unterstützte ihn hierin, indem sie jeden Versuch dieser Art untersagte. Diese Gesetze haben noch bis in das nächste Jahrhundert hinein sosehr Bestand und Dauer behalten, daſs im Jahre 504 der Papst den Bischof des sabinischen Städtchens Cures zum Abte Equitius sandte, weil dieser ohne heilige Weihe und ohne eine vom apostolischen Stuhle erlangte Befugnis sich das Predigtamt angemaßt hatte.[6])

Mochte auch der Mönch, wie früher erwähnt wurde, für seine Person ohne Bedeutung sein, so war doch das Mönchthum als ganzes infolge des dem besonderen Gottesdienste geweihten Lebens der Entsagung, sowie der mannigfachen Erhebung zum Clerus schon im fünften Jahrhundert zu einem bedeutenden Ansehen gelangt, das es vor der Laienwelt bevorzugte. Denn im Jahre 433 erschienen sie auf dem Concil von Rom, wo die Anklage des Papstes Sixtus III. (432—440) verhandelt wurde. Sie nahmen hier

---

[1]) Hieher wird wohl der Canon Papst Innocenz I. gehören: monachus in clero non veniat. (Mansi, III. pag. 1131.) Die Zulassung an sich wird hier nicht verboten, sondern bloß größere Strenge und Vorsicht in der Wahl der Personen empfohlen worden sein.

[2]) Mansi, VII. pag. 362. can. 6. Ebenso: Dionys. Ex. Cod. can. eccl. can. 6. l. c. pag. 172—173.

[3]) Mansi, VIII. pag. 37.

[4]) Epistola (91.) ad Coënsem ep. l. c. I. pag. 309., epist. (92.) ad Maximum ep. Antioch. l. c. I. pag. 311. und epist. ad Theodoritum ep. Cyri l. c. I. pag. 313.

[5]) l. 29. Cod. Just. I. 3. Im Anschlusse an das Citat auf S. 116, Anm. 2 heißt es: Caveant autem hi, qui ita exibunt, ne de religione vel doctrina disputent vel conciliabulis praesint.

[6]) Gregorii M. Dialog. l. I. cp. 4. l. c. tom. II. pag. 168.

Platz neben dem Clerus und den hohen Persönlichkeiten der Exconsuln und Patricier. Irgendwelche rechtliche Theilnahme kann jedoch hieraus nicht gefolgert werden, indem bei Gelegenheit einer ebenfalls unter Sixtus zu Rom gehaltenen Synode wegen des der Simonie bezichtigten Bischofs von Jerusalem, wo nur Bischöfe, Priester und der übrige Clerus theilnahmen, der Mönche keine Erwähnung geschieht; denn hier handelte es sich um einen kirchenrechtlichen Act, dort aber wurden die Mönche als Zeugen und als solche, die ihr Gutachten über ihren angeschuldigten Bischof abgeben sollten, berufen.[1]) Diese achtunggebietende Stellung behauptete der Stand der Religiosen auch noch in der Mitte des sechsten Jahrhunderts, als sie in Gemeinschaft mit dem Clerus zu Rom dem Papste Pelagius (556—561) wegen des Verdachtes der Theilnahme an der Misshandlung des Papstes Vigilius (537—555) die Anerkennung versagten.[2])

Das Ergebnis dieser Thatsachen ist also, dass das Verhältnis des alten Mönchthums zur Kirche vom Anfange an und während der ganzen Periode ein sehr inniges war. Die Mönche haben sich im allgemeinen als treu ergebene und gehorsame Söhne ihrer Kirche erwiesen. Das Mönchthum war kein Staat in der Kirche, sondern eine stets sehr gefügige Körperschaft innerhalb derselben. — Wenn wirklich hie und da unbotmäßige und übereifrige Mönche sich Ausschreitungen zu Schulden kommen ließen, so hat die Kirche beizeiten im Sinne des mönchischen Berufes ihre Maßregeln ergriffen, von welchen oben die Rede war. Aber, wenn einerseits das Verhältnis zwischen Kirche und Mönchthum, besonders bezüglich der Aufnahme in den Clerus unter dem leidigen Gesichtspunkte der Eifersucht, des Neides und Eigennutzes als ein gespanntes geschildert wird,[3]) und wenn andererseits behauptet wird, zeitweilig habe „sich das Mönchthum der Weltkirche genähert," auch diese habe „versucht, es in ihren Dienst zu nehmen," das Mönchthum dagegen habe „den Versuch gemacht, sich mit der Kirche abzufinden,"[4]) so sind dies einseitige Darstellungen, welche jeder thatsächlichen Grundlage entbehren.

C. Die sociale Stellung des Mönchthums.

Als das Mönchthum aus der Einöde und Wüste in die menschliche Gesellschaft verpflanzt wurde, musste es sich in die durch die socialen Verhältnisse gegebene Ordnung allmählich einfügen. Alsbald kam darum auch die Frage über die Stellung des Staates zu diesem Institute bezüglich der

---

[1]) Mansi, V. pag. 1162—1163. und 1170.

[2]) Lib. pontif. l. c. pag. 303: monasteria et multitudo religiosorum, sapientum et nobilium subduxerunt se a communione eius.

[3]) Dr. J. Planck: Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschafts-Verfassung. Hannover, 1803. I. S. 424—428.

[4]) Harnak: Das Mönchthum, seine Ideale und seine Geschichte. S. 31 und 39.

gemeinbürgerlichen Rechte in Fluss. Schon der arianische Kaiser Valens hat dieselbe dahin gekennzeichnet, dass er die mönchischen Einrichtungen in der Wüste, sowie den Zweck derselben nicht anerkannte, indem er die Anhänger derselben zum Kriegsdienste zwang[1]) und solche, die sich ihnen nach Aufgebung ihrer öffentlichen Ämter angeschlossen hatten, zur Rückkehr in die bürgerliche Gesellschaft nöthigte.[2]) Nach solchen Voraussetzungen ist es leicht begreiflich, dass, als schwindelhafter Missbrauch des Mönchskleides von Seite einiger unsauberer und unredlicher Elemente, von welchen schon oben die Rede war, das Mönchswesen selbst in Verruf brachte, im Jahre 390 von Seite des Staates die Verordnung[3]) ergieng, dass die Mönche insgesammt in die Einöde und in verlassene Orte zu verweisen seien. Vermuthlich floss letztere Verfügung aus der noch starken Erinnerung an die Herkunft des Mönchthums aus der ägyptischen Wüste.

Für die in überwiegender Zahl vorhandenen guten Elemente wäre die Verwirklichung dieses Gesetzes ein harter Schlag gewesen, umsomehr als dasselbe, wie Baronius[4]) bemerkt, durch das Treiben des häretischen Pseudomönches Jovinian und seiner Genossen veranlasst worden war. Wir können mit Recht vermuthen, dass dem heiligen Ambrosius das Verdienst gebürt, dieses Gesetz zum Falle gebracht zu haben; denn schon im Jahre 392 erhielten die Mönche mit der Beseitigung desselben wieder ihre bürgerliche Freiheit zurückgestellt.[5]) Darum war auch in der Folge der Gang ihrer eigenartigen Entwicklung im Occidente nicht mehr so gewaltsam gestört.[6])

---

[1]) Corpus legum ab imperatoribus romanis ante Justinianum latarum, quae extra constitutionum codices supersunt, ed. D. G. Haenel Lipsiae 1857. pag. 221. anno 365. (Fl. Valentiniano A. Fl. Valente Coss.): Legem dedit (Valens), ut monachi, hoc est christiani, qui ad unum fidei opus dimissa secularium rerum multimoda actione se redigunt, ad militiam cogerentur.

[2]) l. 63. Cod. Theod XII. 1. (Imp. Valentinianus et Valens AA. ad Modestum Pr. P.) Quidam ignaviae sectatores desertis civitatum muneribus captant solitudines ac secreta et specie religionis cum coetibus monazonton congregantur. Hos igitur atque huiusmodi intra Aegyptum deprehensos per comitem orientis erui e latebris consulta praeceptione mandavimus atque ad munia patriarum subeunda revocari, aut pro tenore nostrae sanctionis familiarium rerum carere illecebris, quas per eos censuimus vindicandas, qui publicarum essent subituri munera functionum. (Vom Jahre 365, 372 oder 373. l. c. S. 1224, Anm.)

[3]) l. 1. Cod. Theod. XVI. 3. Quicunque sub professione monachi reperiuntur, deserta loca et vastas solitudines sequi atque habitare iubeantur.

[4]) Annal. eccl. ad ann. 392. (tom. IV. pag. 661.)

[5]) l. 2. Cod. Theod. XVI. 3. Monachos quibus interdicti fuerant civitates, dum iudiciariis aguntur iniuriis, in pristinum statum summota hac lege esse praecipimus: antiqua si quidem nostrae clementiae iussione liberos in oppodis largimur eis ingressus.

[6]) Dagegen beginnt Dr. J. Planck das Rechtsverhältnis des abendländischen Mönchthums erst mit St. Benedict zu besprechen. Denn nach seiner Meinung sind die

Ein Licht auf die socialen Verhältnisse des fünften Jahrhunderts im einzelnen werfen die unter Justinian gegebenen Gesetze. Wenn das römische Recht den Klöstern die bürgerliche Selbständigkeit garantierte, so trat dies vor allem praktisch im klösterlichen Besitzstande hervor. Denn die Klöster der Mönche und Nonnen besaßen mit Zustimmung des Staates unbewegliche Güter verschiedener Art: Häuser, Äcker, Gärten und dergleichen; auch bestellten sie diese Realitäten theils selbst, theils ließen sie dieselben durch Sclaven und unfreie Bauern bearbeiten.[1])

In ähnlicher Weise wie der Staat hat auch die Kirche, wie wir oben bei der Behandlung des Armutsgelübdes gesehen haben, die klösterlichen Besitzverhältnisse anerkannt. Schon der heilige Ambrosius[2]) hat die freie Erbfähigkeit der Mönche gegen ein staatliches Gesetz vom Jahre 370[3]) in Schutz genommen.

Dann gelangten wir auf Grund der Zeugnisse des heiligen Basilius und Cassian, sowie des Kirchenschriftstellers Salvian zu dem Schlusse, dass der Besitzstand der Klöster schon nach der damaligen Überzeugung der Kirche auf einem heiligen Rechte beruhte, demzufolge die klösterlichen Besitzungen in letzter Linie Gott angehören und von den Dienern Gottes in seinem Namen verwaltet und benützt werden. Dieses heilige Recht ist nun entweder durch sonst unbekannte, positiv kirchliche Gesetze fixiert worden, oder es hatte in der auf dieser Idee beruhenden allgemeinen Anschauung der Kirche, als einem in derselben allgemein geltenden Gewohnheitsrechte, seine Wurzel.

Es anerkannte also die Kirche thatsächlich vom Anfange an die besitzrechtliche Freiheit des Mönchthums. Darnach erhielten sich die Klöster selbstständig theils durch Almosen[4],) theils durch den Ertrag ihrer Güter.[5]) Doch sah sich die Kirche im Concil von Chalcedon[6]) genöthigt, einerseits den Ausschreitungen von Klosterleuten Einhalt zu thun, damit sie sich nicht in weltliche Händel einließen, noch auf Erwerb ausgiengen, andererseits den Klöstern ihre Besitzungen zu wahren; sie wollte damit sowohl den Kloster-

---

Mönche, welche man bis dahin „im Occidente kannte, immerfort nur Einsiedler geblieben", haben sich nur „in regelloser Gestalt" erhalten, und haben sich „bloß in Italien und Gallien einzelne Mönchsheerden hie und da in einem Haine zusammengefunden". (Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschafts-Verfassung. I. S. 414 f.)

[1]) l. 14. Cod. Just. I. 2. und Nov. 7. cp. 1.

[2]) Ep. 18. (ad Valentinianum A.) cp. 15. l. c. tom. II. pag. 837. Das Nähere siehe unten in einem anderen Zusammenhange.

[3]) Das Citat siehe oben S. 78. Anm. 2.

[4]) Hieronymus rühmt von Demetrias in Rom (ep. 130.) das: virginum alere monasteria (a. 414).

[5]) Ebenda.

[6]) Mansi, VII. pag. 384. can. 3: Decrevit itaque sancta et magna synodus neminem deinceps eorum hoc est episcopum sive clericum aut monachum conducere possessiones aut misceri secularibus procurationibus nisi forte, qui legibus ad minorum

leuten den Bestand der Klöster sichern, als auch deren Gelübde der persönlichen Armut öffentlich in Schutz nehmen.

Indem aber bald die schon besprochenen Misſsstände im Verkehre der Mönche mit der Außenwelt hervortraten, wurde der Staat seinem ursprünglich liberalen Verhältnisse gegen das Mönchthum untreu. Denn er hat schon im Jahre 370 einerseits den Clerikern und Mönchen, die hier in bezeichnender Weise zugleich mit Rücksicht auf die Asceten unter dem Ausdrucke: qui continentium se volunt nomine nuncupari erscheinen, das Betreten der Häuser von Witwen und Unmündigen des weiblichen Geschlechtes verboten und außerdem jeden Erwerb von dieser Seite, sei es durch Schenkung, durch Testamente oder durch Stellvertretung, für rechtsungiltig erklärt.[1]) Indem nun Ambrosius überhaupt gegen dieses Decret Stellung nahm, zeigte er einerseits, dass die Kirche die freie Erbfähigkeit der Mönche anerkannte, andererseits aber erhellt aus dem Briefe dieses Bischofs an Kaiser Valentinian, dass dessen Verbot sich nur auf die Personen, nicht aber auf die Klöster bezog.[2]) Letztere Behauptung ergibt sich noch aus dem im Jahre 434 gegebenen Gesetze über erbrechtliche Fragen.[3])

Mit der Aufhebung des von Ambrosius angefochtenen Gesetzes im Jahre 390[4]) ward den Mönchen und Nonnen die politische und sociale Selbstständigkeit von Seite des Staates gewahrt, giengen ihnen mit dem Eintritte in das Kloster die rechtlichen Ansprüche auf ihre weltlichen Besitzungen nicht verloren, konnten sie daher auch über dieselben testamentarisch verfügen oder nach dem gewöhnlichen Civilrechte an etwaige erbberechtigte Verwandte vererben, bei deren Mangel erst das Kloster, die Kirche oder der Staat in den Besitz des Erbes eintraten.[5])

---

tutelas aetatum sive curationes inexcusabiles attrahuntur aut cui ipsius civitatis episcopus ecclesiasticarum rerum commiserit gubernacula vel orphanorum ac viduarum, quae indefensae sunt, et earum personarum, quae maxime ecclesiastico indigent adminiculo.

ibid. can. 24. pag. 399: Quae Deo semel sacrata sunt monasteria secundum episcoporum consensum, oportet in perpetuum monasteria nuncupari, et eorum res monasteriis reservari, et non debere ulterius coenacula secularia fieri. Cf. Cod. can. eccl. l. c. pag. 176. Ebenso.

[1]) l. 20. Cod. Theod. XVI. 2. Das Citat siehe oben S. 78. Anm. 2.

[2]) Ep. ad Valentinianum A. (ep. 18. ep. 15. l. c. II. pag. 837): Sed referunt ea, quae vel donata vel relicta sunt ecclesiae, non esse temerata.

[3]) Siehe unten Anm. 5.

[4]) l. 28. Cod. Theod. XVI. 2. anno 390. Cf. Baronii annal. eccl. IV. pag. 637. C. (390).

[5]) l. un. Cod. Theod. V. 3. Si quis episcopus . . . aut monachus aut mulier, quae solitariae vitae dedita est, nullo condito testamento decesserit nec ei parentes utriusque sexus vel liberi vel si qui agnitionis cognationisve iure iunguntur vel uxor exstiterit, bona, quae ad eum pertinuerint, sacrosanctae ecclesiae vel monasterio, cui fuerat destinatus, omnifariam socientur. (a. 434.)

Auch über den Erwerb und Umsatz des Vermögens hat das römische Recht in der behandelten Periode wenigstens im Occidente eine specielle Ausnahme nicht statuiert, so dass sich die Klöster diesbezüglich innerhalb der allgemeinen Gesetze des Reiches selbständig und frei bewegen konnten. Wohl haben Kaiser Leo[1]) und später Anastasius[2]) hierin die Freiheit der Klöster eingeschränkt, jedoch waren deren Verfügungen nur auf Constantinopel und dessen Sprengel bezogen. Da aber erst Kaiser Justinian eine solche Beschränkung auch für den Occident[3]) erließ, so erhält die eben aufgestellte Behauptung ihre Bestätigung; mit unverkennbarer Deutlichkeit bezeugt dies auch das Gesetz der Kaiser Leo und Anthemius,[4]) indem es indirect den beweglichen und unbeweglichen Besitz der Klöster anerkennt.[5]) Denn der Staat fühlt sich veranlasst, dem Kloster das Erbe des verstorbenen Mitgliedes zuzusprechen, wenn es kein Testament gemacht hat; folglich war die Vererbung mit Testament an das Kloster keine Frage des Gesetzes und die Statthaftigkeit derselben vorausgesetzt.

Zum Besitze des vollen Bürgerrechtes gehörte ferner noch die persönliche Erbberechtigung der Klosterleute, die neben der kirchlichen auch die staatliche Anerkennung erlangt hat. Bezüglich der ersteren wissen wir, wie Salvianus gegen die verbreitete Sitte geeifert hat, dass Eltern ihre Kinder, die im Kloster sich befanden, von der Erbschaft ausschlossen,[6]) wobei er das Verhältnis so auffasst, dass das Erbtheil der klösterlichen Kinder der Gott gebürende Theil sei, womit er andeuten will, die besprochene Erbschaft habe nach dem Gelübde der Armut in den klösterlichen Besitz überzugehen.[7]) Dem entsprechend zögerte auch der Staat nicht mit seiner Anerkennung, da er durch das Gesetz vom Jahre 455 die Erbberechtigung der Mönche aussprach.[8]) Es ist nun sehr bezeichnend, dass hiebei monasteria gar nicht erwähnt werden; vermuthlich hängt dies damit zusammen, dass, wie oben erwähnt wurde, und Ambrosius andeutet, die Klöster als solche vom Gesetze des

---

[1]) l. 14. Cod. Just. I. 2.

[2]) l. 17. Cod. Just. I. 2.

[3]) Novell. 7. cp. 1.

[4]) l. 39. Cod. Just. I. 3. Das Citat siehe S. 132. Anm. 1.

[5]) Damit und mit den folgenden Ausführungen stimmen auch die bloß allgemeinen Andeutungen, welche F. B. Braun über den Klosterbesitz gibt. („Das kirchliche Vermögen von der ältesten Zeit bis auf Justinian", I. Gießen, 1860. S. 41.)

[6]) ad eccl. l. III. 5. § 26. pag. 276.

[7]) ibid. § 27. pag. 277.

[8]) l. 13. Cod. Just. I. 2: Generali lege sancimus sive vidua sive diaconissa vel virgo Deo dicata vel sanctimonialis mulier sive quocunque alio nomine religiosi honoris vel dignitatis femina nuncupata vel testamento vel codicillo suo (quod tamen alia omni iurisdictione munitum sit) ecclesiae vel martyrio vel clero vel monacho vel pauperibus aliquid vel ex integro vel ex parte in quacunque re vel specie crediderit relinquendum: id modis omnibus ratum firmumque consistat. (a. 455.)

Jahres 370 nicht getroffen waren, und die Erbfähigkeit derselben gar nicht in Frage kam. Indem der Staat auch den Mönchen ad personam das Erbrecht zuerkannte, zeigte er, dass er sich um das ascetische Leben in den Klöstern nicht kümmern wollte, da in diesen die freiwillige, persönliche Armut ohnehin ein strenges Gebot war; er überließ vermuthlich die weitere Verfügung den Klostervorständen, die, wie wir aus Salvian erfahren haben, das Gebot der mönchischen Armut bei ihren Untergebenen nicht immer ernstlich genug handhabten, obwohl selbst die öffentliche Rechtsanschauung sie hiebei unterstützte, die in dem Gesetze der Kaiser Leo und Anthemius vom Jahre 466 indirect zum Ausdrucke kam, wobei sowohl die Interessen der Klosterleute als der Klöster gebürend gewahrt wurden.[1]) Denn dieses Gesetz verfügte, dass von den in das Kloster mitgebrachten Gütern der Mönche dem Kloster sowohl die beweglichen als die unbeweglichen zufallen, im Falle des Austrittes jedoch jene Klostereigenthum bleiben, letztere aber in den Besitz des Mönches zurückkehren sollten.

In dem Rahmen der socialen Stellung des Mönchthums muss schließlich noch die Frage erwogen werden, inwieweit von Privilegien[2]) die Rede sein kann, die der Staat demselben zuerkannte, und die in der Würdigung des speciellen Zweckes des Mönchthums ihren Anlass hatten.

Während die Mönche noch unter dem allerdings arianischen Kaiser Valens zum Kriegsdienste gezwungen wurden,[3]) sie also anfangs von jeder staatlichen Begünstigung ausgeschlossen waren, vielmehr sich gerade unter diesem Kaiser in Ägypten einer grausamen Verfolgung preisgegeben sahen,[4]) erfreuten sich die Nonnen schon vom Anfange an des besonderen Schutzes ihres Berufes auch von Seite der weltlichen Obrigkeit, da ihnen die Vorrechte der gottgeweihten Jungfräulichkeit zustatten kamen. Hieher gehört wohl auch die Begünstigung, welche schon Kaiser Constantin d. Gr. in den Jahren 324 und 325 den in den Städten gemeinsam lebenden heiligen Jungfrauen gewährte, wonach ihnen jährlich von staatswegen Getreidespenden zutheil wurden.[5])

---

[1]) l. 39. Cod. Just. I. 3: Qui sua monasteria relinquunt, non recipiunt, quas attulerunt ad ea res mobiles cuiuscunque quantitatis sint: etiamsi non sint confecta monumentorum gesta super illis. In donationibus autem immobilium oportet iura servari, quando non adimitur ei qui donavit evictio earum.

[2]) Mit Rücksicht auf die Arbeit von K. Fr. Weiß (Die kirchlichen Exemptionen der Klöster l. c. S. 82) muss hier erwähnt werden, dass der Anfang der Sonderstellung des Mönchthums und seiner Klöster in weltlicher Beziehung schon im römischen Rechte vorbereitet lag.

[3]) Corpus legum, l. c. pag. 221. Das Citat siehe oben S. 128. Vergl. l. 63. Cod. Theod. XII. 1. Siehe ebenda.

[4]) Diese Thatsache und jenes Gesetz bezeugt P. Orosius: Adversus paganos Histor. l. VII. cp. 33. ed. Havercamp. 1738. pag. 551.

[5]) Corpus legum, l. c. pag. 196. und 199.

Ferner kann das schon unter Kaiser Jovian gegebene Gesetz, welches die gottgeweihten Jungfrauen vor Entführung[1]) und vor dem Versuche einer Verlobung oder vor unverschämter Behandlung[2]) in besonderen Schutz nahm, gewiss auch auf die klösterlichen Jungfrauen bezogen werden, wie denn dieser Kaiser überhaupt den Kirchen, dem Clerus, den heiligen Jungfrauen und Witwen alle Privilegien, die ihnen unter Kaiser Julian genommen worden waren, wieder zurückstellte.[3]) Nach solchen Voraussetzungen ist es begreiflich, dass auch Kaiser Valentinian die heiligen Jungfrauen von der Steuer- und Abgabepflicht des Volkes enthob.[4]) Da die Nonnen gleichfalls gottgeweihte Jungfrauen waren, so ist kein Zweifel, dass auch diesen die erwähnten Vorrechte zukamen, was noch Kaiser Honorius im fünften Jahrhundert bestätigt, da er das Gesetz gegen den Raub der gottgeweihten Jungfrauen erneuerte, wobei gewiss die klösterlichen nicht ausgeschlossen waren.[5])

Auf Privilegien der Mönche stoßen wir jedoch erst später. Denn keineswegs kann man die dem Clerus von Afrika im Jahre 401 ertheilte Immunität auch den Mönchen zuweisen, wie Baronius es will.[6]) Diese Stelle will ja nur sagen, dass der Clerus wegen seines Weihegrades und seines Berufes zu einem vollkommenen Leben bereits vom Robot befreit sei und nun auch noch von der Geldzahlung enthoben werde.[7])

Auch das Jahr 423 ist noch nicht mit Gewissheit als solches zu nennen, in welchem die Mönche in socialer Beziehung ein Privilegium erlangt haben. Es erfolgte nämlich damals die Erklärung, dass die Instandhaltung der Brücken und Wege nicht zu den niederen Leistungen gehöre, zu welchen nach

---

[1]) l. 5. Cod. Just. I. 3. Si quis non dicam rapere sed attentare tantum iungendi causa matrimonii sacratissimas virgines ausus fuerit, capitali poena feriatur. Dieses Gesetz ist nach der Regierung eines Kaisers Julian erklärlich.

[2]) Corpus legum, l. c. pag. 219. ad a. 364.

[3]) l. 2. Cod. Theod. IX. 25. a. 364. Cf. Muratori: Annali d'Italia. II. 141. ad a. 364.

[4]) l. 6. Cod. Theod. XIII. 10. (a. 370.) Cf. Baron. annal. eccl. tom. IV. pag. 274. A. ad a. 370. Von der „Exactio plebis“ werden unter anderen auch: si quae se sacrae legis obsequio perpetuo dedicarunt, als befreit erklärt.

[5]) l. 3. Cod. Theod. IX. 25. (a. 420.) Cf. Muratori: Annali d'Italia, II. pag. 444. ad a. 421. Vergl. oben l. 2. Cod. Theod. IX. 25. a. 364.

[6]) l. 36. Cod. Theod. XVI. 2. Quicunque catholicae religionis clerici intra eum modum, unde victus emendi vendendique usum lege praefinitum exercent, ab auraria pensione habeantur immunes. § 1. Ab his quoque, quos a publico laboris actu et gradus clericatus et quod non minus est sanctior vita defendit, praecipimus temperari. Baronii annal. eccl. tom. V. pag. 131. ad a. 401.

[7]) Es zeigt ja schon die grammatische Zusammenfassung der Ausdrücke gradus und sanctior vita, dass der Gesetzgeber nur an einen Stand gedacht hat; es wäre das Gesetz auch sehr undeutlich, wenn der zweite, der Mönchsstand, noch gemeint sein sollte, da derselbe weder vorher noch nachher erwähnt wird.

dem Privilegium vom Jahre 412 die Kirchen nicht zu verhalten waren.[1]) Von den bezeichneten Leistungen waren nun in der folgenden Zeit vom Jahre 423[2]) an auch die domus divinae und venerandae ecclesiae nicht ausgeschlossen. Es werden aber unter den domus divinae wohl kaum die Klöster zu verstehen sein, obwohl diese im Codex Justinianeus mitunter so genannt werden, jedoch nur im Wechsel des Ausdruckes; hier werden wohl Gotteshäuser zu verstehen sein, da sonst nach dem Range immer zuerst die Kirchen und dann erst die Klöster oft genug mitten unter den humanitären Anstalten der Zeit aufgeführt erscheinen.

Auch als der Staat das Gesetz vom Jahre 412, wonach die Cleriker von der weltlichen Gerichtsbarkeit eximiert und bloß der bischöflichen anheimgegeben waren, im Jahre 425 erneuerte,[3]) wurden die Mönche mit keinem Worte erwähnt. Es wurde zwar schon früher hervorgehoben, wie er bei den erbrechtlichen Fragen zum Theil die allgemeine, bürgerliche Freiheit und Gleichberechtigung der Mönche und Nonnen in Schutz nahm und garantierte, zum Theil aber auch die Rechte der Genossenschaften als solcher regelte. Aber schon im Jahre 434 ertheilte der Staat den Klosterleuten im Interesse der klösterlichen Gesammtheit den außerordentlichen und besonderen Schutz,[4]) dass gegen dieselben nach ihrem Eintritte wegen gewisser Pflichten, die aus ihrem früheren Stande, wenn sie nicht Sclaven oder Hörige waren, resultierten, ein gerichtlicher Process weiter nicht angestrengt werden durfte. Diese Ausnahme von den allgemeinen Pflichten eines Bürgers umwillen des besonderen Standes kann als erstes Privilegium des Mönchthums angesehen werden, soweit der Einblick in diese Verhältnisse möglich ist. Von nun an aber steht das Mönchthum selbst mit dem Willen der weltlichen Obrigkeit unter der unmittelbaren Obhut der Kirche und genießt durch diese auch vom Staate verschiedene Begünstigungen, die es von den allgemein bürgerlichen Verpflichtungen in mancher Beziehung ausnehmen.

Demnach halte ich es für wahrscheinlich, dass bereits 439 Privilegien für die Mönche bestanden, da in diesem Jahre die bisher ertheilten den Clerikern und anderen kirchlichen Personen[5]) bestätigt werden; unter dem letzteren Ausdrucke verstehe ich nun die Mönche, einerseits wegen ihres engeren

---

[1]) l. 40. Cod. Theod. XVI. 2.

[2]) l. 6. Cod. Theod. XV. 3: Igitur ad instructiones reparationesque itinerum pontiumque nullum genus humanum nulliusque dignitatis ac venerationis meritis cessare oportet. Domos etiam divinas ac venerandas ecclesias tam laudabili titulo libenter adscribimus. (423.)

[3]) l. 41. Cod. Theod. XVI. 2. (a. 412.) und l. 47. eiusdem tituli (a. 425.).

[4]) Siehe oben S. 123. Anm. 3.

[5]) l. 22. § 1. Cod. Just. I. 3. Quin etiam omnia privilegia, quae sacrosanctis ecclesiis confugarum aut clericorum, decanorum aut aliorum ecclesiasticorum causa legibus sunt praestita, intacta atque illibata servari.

Zusammenhanges mit der Kirche und andererseits, weil im zweiten Paragraphe dieses Gesetzes die Mönche ausdrücklich in einer Wendung erwähnt werden, die vermuthen läſst, daſs der Gesetzgeber auch schon im ersten Paragraphe beide, Cleriker und Mönche, im Auge gehabt habe. Dazu kommt noch, daſs sich ein Gesetz der Kaiser Leo und Anthemius[1]) auf Privilegien beruft, die den Kirchen und deren Angehörigen, seien es Cleriker oder Mönche, ertheilt worden seien, wo also die Mönche mit groſser Wahrscheinlichkeit als ecclesiastici bezeichnet werden;[2]) endlich beruft sich eine Verordnung der genannten Kaiser[3]) auf Indulte, welche mehrere ihrer Vorgänger wie den Clerikern so auch den Mönchen ertheilt hätten, und die sie selbst unversehrt bestätigen. Mit dieser Zeitangabe (439) stimmt auch die Nachricht über die Begünstigungen, die der Staat den Mönchen im einzelnen zutheil werden lieſs. Dieselben treten uns im Einklange mit der obigen Behauptung im Rahmen des Clerus entgegen, indem der Staat die Mönche als kirchliche Personen betrachtet und sie so in Hinsicht auf öffentliche Leistungen und die Gerichtsbarkeit die Vorrechte des Clerikerstandes genieſsen läſst.

Im allgemeinen waren die Klöster von den Steuern nicht befreit; darüber gibt ein Vergleich der eben bezeichneten lex mit einer Verordnung vom Jahre 412, die unter Honorius und Theodosius erflossen war,[4]) Aufschluſs. Denn im letzteren Gesetze wird der Kirche die Abgabe von niedrigen Leistungen erlassen, hingegen bleiben auch fernerhin die gewöhnlichen Steuern[5]) bestehen. Indem nun im Jahre 469 unter Leo und Anthemius der Staat diese Bestimmung wiederholt, schlieſst er auch die Mönche in die Reihe der Cleriker ein und hebt noch ausdrücklich hervor,

§ 2. Praeterea iubemus, ut omnes clerici atque monachi, qui de suis civitatibus ad hanc almam urbem ecclesiastici negotii vel religionis causa proficiscuntur, literis episcopi, cui unusquisque eorum iter faciens obsequitur, muniti adveniant.

[1]) Vermuthlich im Jahre 469.

[2]) l. 33. § 7. Cod. Just. I. 3: Privilegiis sane singulis quibuscunque sacrosanctis ecclesiis orthodoxae fidei, xenodochiis sive ptochotrophiis tam generaliter quam specialiter attributis perpetuo observandis: nullis eas earumque sacerdotes aut clericos cuiuscunque gradus sint aut monachos, ptochotrophos aut xenodochos orthodoxae fidei deputatos extraordinariis muneribus praecipimus praegravari: eas etenim sarcinas oneris, quas plerisque personis diversa ratione remittimus, imponi beatissimis viris nostro seculo inconveniens esse iudicamus. (469.)

[3]) l. 16. Cod. Just. I. 2. (Leo et Anthemius A A.) Decernimus, ut cassatis et rescissis, quae per huiusmodi (sc. Basilisci) sceleratas iussiones . . . . subsecuta sunt, quae a divae recordationis retro principibus ante nostrum imperium et deinceps a nostra mansuetudine indulta vel constituta sunt, super sanctis ecclesiis et martyriis et religiosis episcopis et clericis aut monachis inviolata serventur.

[4]) l. 40 Cod. Theod. XVI. 2 und l. 5. Cod. Just. I. 2.

[5]) Schon unter Ambrosius werden die Steuern der Kirche erwähnt; denn er schreibt an den Kaiser: si tributum petis, non negamus. Agri ecclesiae tributum solvunt, woraus erhellt, daſs die Kirche damals die ordentlichen und auſserordentlichen Steuern zahlte. (Anm. des Cod. Just.)

dass gewöhnliche Abgaben den ehrwürdigen Männern, Clerikern und Mönchen, nicht erlassen seien.

Unter ebenderselben Regierung erfloss noch eine Reihe von Vorrechten,[1]) die dem Clerus und den Mönchen zugleich zukamen. Vor allem brauchten sie nicht vor auswärtigen Gerichten, nämlich vor dem Richter der Provinz, sondern nur vor denen ihres Ortes oder ihrer Gegend zu erscheinen. Auch in der Art und Weise, sowie in der Zeit der Verhandlungen zeigte sich der Staat den Mönchen wohlwollend. Sie sollten das Kloster nicht in entehrender Weise,[2]) etwa durch gewaltsame Abführung, verlassen müssen, und auch das nur zu einer Zeit, wo kein lärmendes Treiben im Gerichtshofe statthatte. Weil ferner die Mönche sich wegen ihrer Armut keinen Vertheidiger bei Gericht selbst bestellen konnten, so gestattete ihnen das Recht, sich den Vertheidiger der eigenen Kirche zu wählen.[3])

---

[1]) l. 33. Cod. Just. I. 3.

[2]) ibid. nullus eorum ecclesias vel monasteria propria, quae religionis intuitu habitant, relinquere miserabili necessitate iubeatur.

[3]) l. 33. § 2. Cod. Just. I. 3. (a. 469.) Dieses Recht bezieht sich auf das Gesetz vom Jahre 434. Siehe oben S. 123.

Schlusswort.

Es wurden in dieser Arbeit schon in mannigfacher Weise, ohne dass es direct die Aufgabe derselben gewesen wäre, die Vorbedingungen angedeutet, unter welchen St. Benedicts Klosterwesen auf dem Boden des alten Mönchthums erstanden ist. Denn es stellte sich heraus, dass dieser heilige Patriarch theils die grundwesentlichen Normen des Mönchslebens aus der Überlieferung der Väter treu beibehielt, theils in mehrfacher Beziehung die Vorschriften seiner Regel denjenigen der kirchlichen und weltlichen Gesetzgebung gegenüber dem damaligen Mönchthume anschloss, sie beachtete und verwertete. Ich erinnere hier nur an die Unterordnung der Klöster unter die Gewalt der Bischöfe, an die Wahl des Abtes, die Clausur, die strenge Zurückgezogenheit in der klösterlichen Einsamkeit, die mönchische Kleidung, das Chorgebet, die Tonsur, die Armut u. s. w. Das Mönchthum der alten Zeit bildet also die Voraussetzung und Grundlage, auf welchen sich die Klosterordnung der Benedictiner aufgebaut hat. Schon aus diesem Grunde und auf Grund dieser ganzen Darstellung kann von einem degenerierten Zustande des abendländischen Mönchthums zur Zeit des heiligen Benedict wohl nicht die Rede sein. Es hatte in seiner Art bis dahin seine Aufgabe erfüllt. Denn das Mönchthum vor dem heiligen Benedict ist das Mönchthum der römischen Welt; es war berufen, mit seinen in die Augen springenden Strengheiten auf die degenerierte und absterbende Gesellschaft der Zeit einen mächtigen Eindruck zu machen. Es bildete durch seine heroische Strenge ein grosses Werk der Sühne, das sich die göttliche Barmherzigkeit für eine untergehende Welt geschaffen hatte. Während somit bei dem Beginne der neuen Gesellschaftsordnung seine Mission vollendet war, sah es sich in dieser Form des Bestandes seiner Aufgabe gegenüber der frischen germanischen Bevölkerung in Italien und in den übrigen neu gegründeten germanischen Reichen des Abendlandes nicht gewachsen und bedurfte einer geschickteren, einheitlichen und stabilen Verfassung, also einer verjüngten und veredelten Form mit einer neuen, breiteren Grundlage seines Berufes, um so in jene neue Gesellschaftsordnung eingepflanzt werden zu können. Der Geist des alten Mönchthums blieb derselbe, er ward nur in eine neue Form gegossen.

---

*

Richtigstellung.

S. 20, Z. 3, unten: invenerunt.
S. 25, Z. 12: Latium.
S. 26, Z. 6: Der Doppelpunkt nach „Meeres“:
S. 27, Z. 6: B. Die Ausbreitung der Nonnenklöster.
S. 31, Z. 2: Paula, Bläsilla,
S. 33, Anm. 8: statt 2 soll es heißen 3.
S. 39, Anm. 1: aut.
S. 40, Z. 7, unten: typos.
S. 41, Z. 4, unten: aliis.
S. 47, Anm. 3: pomum.
S. 49, Z. 2: Basilianerregel.
S. 56, Z. 18: Tours.
S. 73, Z. 9, unten: invenimus.
S. 96, Z. 22: Eucherius,

Inhalt.

Buchdruckerei „Austria“ (Franz Doll), Wien.

BX 2622 .S76	Spreitzenhofer Die entwicklung des alten mönchthums. 270859
OCT 17 '29 OCT 31 '29	W. J. Braden 1156 E. 57th St.
NOV 3 '29 NOV 17 '29	W. J. Braden 1156 E. 57th St.
JAN 16 '30 JAN 21 '30	P. Thorsop [illegible] 22
OCT 13 '30 JAN 17 '30	McNeill [illegible]
DEC 31 '30 JAN 4 '30	C. Gaul 542 E. 66th
NOV 11 [illegible] DEC 22 [illegible]	Univ. of California Berkeley, Cal
MAY 9 1953 JUN 10 1953	Kent (Stuff)
MAR 9 - [illegible]	[illegible] 847 Salisbury


UNIVERSITY OF CHICAGO
44 751 591

BX2622 .S76
270839
~~SWIFT HALL LIBRARY~~